INICIACION FILOSOFICA

AUGUSTO
SALAZAR
BONDY

INICIACION

FILOSOFICA

Del mismo autor:

La filosofía en el Perú. Washington, Unión Panamericana. 1954.

Irrealidad e Idealidad. Lima, Biblioteca Filosófica, U. de San Marcos, 1958.

La epistemología de Gastón Bachelard. Lima, Biblioteca Filosófica, U. de San Marcos, 1958.

Tendencias contemporáneas de la filosofía moral británica. Lima, Biblioteca Filosófica, U. de San Marcos, 1962.

En torno a la educación. Lima, Fac. de Educación, U. de San Marcos, 1965.

Historia de las ideas en el Perú contemporáneo. 2 vol., Lima, Francisco Moncloa Editores, 1965.

Lecturas filosóficas. Lima, Ed. Renovada, 1965.

Breve vocabulario filosófico. Lima, Ed. Universo, 1967.

Breve antología filosófica, Lima, Ed. Universo, 1967.

Didáctica de la Filosofía. Lima, Ed. Arica, 1968.

Educación Cívica. Lima, Ed. Arica, 1968.

La Filosofía en el Perú. Lima, Ed. Universo, 2a. Ed. 1967.

Augusto Salazar Bondy

INICIACION FILOSOFICA

Curso Universitario

EDITORIAL ARICA S. A.
LIMA PERU

Primera edición, 1963
Segunda edición, 1964
Tercera edición, 1967
Cuarta edición, 1969

© Derechos de Autor reservados
AUGUSTO SALAZAR BONDY

© Derechos de Arte Gráfico reservados
BORIS ROMERO ACCINELLI

© Derechos de Edición reservados
EDITORIAL ARICA S. A.
Paseo de la República 3285 - San Isidro
Teléfono 40-1670 – Casilla 3537
Lima – Perú.

IMPRESO EN EL PERU – PRINTED IN PERU

A mis colaboradores en la cátedra de Introducción a la Filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en testimonio de agradecimiento y amistad.

PROLOGO A LA PRIMERA EDICION

Recogemos en este libro el contenido fundamental de las lecciones de introducción a la filosofía dictadas en los últimos años a los estudiantes de la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. La idea regulativa de estas lecciones ha sido la filosofía como un saber sui generis y como un hecho de cultura que el estudiante universitario, en cuanto hombre de nuestro tiempo y de nuestra sociedad, encuentra existiendo y obrando en torno suyo y cuyo sentido debe entender reflexivamente si ha de estar preparado para penetrar en el hondón de la vida contemporánea. Una genuina educación universitaria es formación del espíritu para la comprensión y la dirección de la existencia de la comunidad. La nuestra es una comunidad que implica inevitablemente la filosofía y sólo puede ser comprendida y orientada a partir de ella.

Entender reflexivamente la filosofía no es, sin embargo, lo mismo que asumirla implícitamente en las ideas, hábitos y usos convencionales. En este caso prevalece un pensar inconsciente y un actuar sometido a normas y fines no deliberados, que pueden conducir fácilmente a la confusión y el error y, de cualquier modo, son incompatibles con el ideal de un espíritu culto. Entender reflexivamente la filosofía es hacer ver su fisonomía propia y acogerla con sus contrastes y matices y su dinámica histórica peculiar. En una introducción a la filosofía no cabe, por consiguiente, aceptar y ratificar la idea simplista o rudimentaria del saber filosófico que tiene el principiante, ni ceder a la tentación de banalizar, con pretextos didácticos, la comprensión del filosofar.

Pero tampoco debe pretenderse la iniciación por la exposición y discusión filosófica de nivel superior o el tratamiento sistemático de los problemas de la filosofía. La mentalidad del estudiante de los primeros años, que no está en condiciones de abordar esta tarea, sería chocada por semejante proceder y adquiriría seguramente un reflejo de rechazo. La iniciación en la filosofía implica un paso dialéctico del pensar común a un pensar nuevo, que es lo contrario de la simplificación o el empobrecimiento de la reflexión y de la naturaleza del filosofar; pero un paso, una orientación y un acomodamiento de la mirada intelectual capaces de hacer posible la penetración en esta naturaleza.

La reorientación y el acomodamiento de que hablamos exigen fundamentalmente dos cosas en que hemos insistido a lo largo de las lecciones aquí reunidas. Una descripción de los rasgos diferenciales, características y modos del filosofar como conocimiento sui generis, y una remisión sistemática a la historia de la filosofía, a los textos clásicos y al debate vivo del pensar actual. No hemos excusado las repiticiones y los planteos diversos del mismo tema para hacer más segura y efectiva la primera condición. Y hemos insistido una y otra vez en la necesidad de ponerse en contacto directamente con los textos de los grandes filósofos de la historia, así como de manejar los estudios y medios auxiliares de la especialidad, como condición de un acceso gradual y firme al filosofar. Con este propósito, en cada capítulo se encontrará una Guía de Lecturas con la bibliografía recomendable, la cual se ha limitado a la castellana a fin de contar sólo con los medios de estudio accesibles a todos los alumnos de los cursos elementales.

No se ha inventado todavía la manera de ingresar a la filosofía sin esfuerzo intelectual y sin autodisciplina. Este libro no pretende por eso hacer fácil lo que por su naturaleza supone la dificultad de las tareas serias; y tan seria es ésta de la filosofía que le toma cuentas, con ironía grave, a las cosas y las personas que se sienten más serias, intocables y hasta sagradas. Busca sí este libro conducir y ayudar al estudiante universitario —y a cualquier lector interesado— en su esfuerzo de intelección y asunción consciente del filosofar.

Por cierto que hay otras maneras de cumplir esta tarea y no pocos que pueden hacerlo con más éxito que el autor de estas páginas. Fácilmente se encontrarán aquí muchas cosas que enmendar y agregar y más de un punto objetable por los entendidos. Estos, sin embargo, sabrán comprender que, por lo menos en una parte, las objeciones y divergencias son insalvables y, en la misma medida, excusables: en aquella parte en que toda introducción a la filosofía traduce un modo personal de concebir y practicar la filosofía y da testimonio de la formación y las preferencias intelectuales de quien enseña, de las lecciones e ideas de los maestros que lo formaron y de la orientación esencial de su propia meditación.

A. S. B.

Lima, mayo de 1963

PROLOGO A LA SEGUNDA EDICION

En esta segunda edición se han introducido ligeros cambios que no afectan el contenido y el planteo fundamentales de la obra y se han agregado algunos nuevos títulos a la bibliografía, además de corregirse las numerosas erratas que se deslizaron en el texto impreso de la primera.

A. S. B.

Lima, mayo de 1964.

PROLOGO A LA TERCERA EDICION

En la presente edición se ha ampliado el contenido de algunos capítulos y se ha actualizado, en la medida de lo posible, la bibliografía recomendada. Entre la segunda edición y esta tercera, hemos compuesto tres obras que tienen el carácter de medios auxiliares de la enseñanza filosófica: Lecturas filosóficas, Breve Antología Filosófica y Breve Vocabulario Filosófico, *que complementan el enfoque didáctico del presente curso. En lugar de hacer reiteradas referencias a ellas, hemos preferido hacer aquí esta mención general a su utilización recomendada.*

Agradezco la gentil colaboración de la Srta. Eva Villaverde, quien ha preparado el índice onomástico, y del Sr. Víctor León Roca, que revisó las pruebas de imprenta.

A. S. B.

Lima, abril de 1967.

I

EL COMIENZO DEL FILOSOFAR

"Si la visión de todo artista es irreductible a la visión común, es porque desde su origen está ordenada por los cuadros y las estatuas, por el mundo del arte. Resulta revelador que ninguna memoria de gran artista registre una vocación nacida de otra cosa que de la emoción sentida ante una obra: representación teatral, lectura de un poema o de una novela en los escritores; audición en los músicos; contemplación de un cuadro en los pintores...
En Chartres como en Egipto, en Florencia como en Babilonia, el arte no nace de la vida sino a través de un arte anterior".

André Malraux

"No creo que el mundo o las ciencias me hayan sugerido nunca algún problema filosófico. Lo que me ha sugerido problemas filosóficos son las cosas que otros filósofos han dicho sobre el mundo o las ciencias".

G. E. Moore

"El Pathos del asombro no se encuentra simplemente al comienzo de la filosofía, como, por ejemplo, el lavarse las manos precede a la operación del cirujano. El asombro sostiene y domina la filosofía".

Martin Heidegger

"Hasta el momento no se puede aprender ninguna filosofía, pues ¿dónde se encuentra, quién la posee y en qué podemos reconocerla? Sólo se puede aprender a filosofar".

Kant.

El arte, dice Malraux, nace del arte. Lo mismo ocurre con la filosofía, según la experiencia personal de quienes la hacen. No hay filosofía que haya surgido de la nada, como producto de una meditación sin ejemplos y sin influencias intelectuales, es decir, sin contacto con una filosofía ya formulada y actuante. La idea de una reflexión "natural", obra de un pensador aislado, en contacto puro con el cosmos, es ilusoria. Así como hay siempre una mediación entre el artista y la naturaleza, una manera pictórica o poética de ver el mundo, que es aprendida y que da testimonio de la preexistencia de la pintura o la poesía, así también entre el pensador y el mundo sólo se establece un contacto filosófico a través de la filosofía que ya han hecho otros hombres. Por estar implícito en todo filosofar un contacto con los filósofos, un diálogo con ellos, un proceso abierto de asimilación, provocación y trasmisión de inquietudes, dudas y convicciones acerca de los problemas de la existencia, la filosofía remite a la historia. Por lo mismo, nadie sabe quién fue el primer filósofo, ni interesa mucho saberlo, y seguramente no tiene sentido el tratar de determinarlo como un personaje singular de la historia. En efecto, nos apercibimos de la existencia de la filosofía cuando ya está en obra por largo tiempo un diálogo racional y se ha producido una evolución ideológica que enlaza la meditación inteligente de unos hombres con la de otros. Dicho de diferente modo, la filosofía que encontramos en la historia hunde sus raíces en una tradición reflexiva. En cualquier caso, su origen hubo de estar en una mediación inicial gracias a la cual una cultura nueva surgió dialécticamente de un pensar anterior.

Estas consideraciones tienen una consecuencia principal que debe tomar en cuenta todo aquel que quiera comprender el sentido de la filosofía: la filosofía es eso que históricamente ha sido formado y es *así* como la historia la ofrece desde los griegos hasta nuestros días. Iniciarse en la filosofía significa, por lo tanto, entrar en el diálogo de los filósofos, aprender su lenguaje, recibir el impacto de sus inquietudes y ser promovido de este modo a un nuevo pensar.

Pensar "naturalmente" y filosofar son, por consiguiente, cosas contrarias. Nadie llega a la filosofía por la espontaneidad

de su propia conciencia, sin nexo con la comunidad pensante de la historia. Todo esfuerzo hecho en esta dirección planeará en el vacío y se mostrará incapaz de dar frutos aprovechables para el dominio intelectual de la realidad. En filosofía, más seguramente que en otra disciplina, sólo es fértil el pensamiento educado, apto para plantear cuestiones y formular respuestas con sentido, es decir, encuadradas en un contexto ideológico preciso. Un problema planteado adánicamente, sin precedentes y puntos de referencia bien determinados, sería en la práctica un pseudoproblema, un pensamiento inane. Lo mismo ocurre con las respuestas. Una solución no preparada dialécticamente por el pensar anterior sería una respuesta impertinente, un esfuerzo intelectual infecundo, entre otras cosas por ignorante de sí mismo y de las condiciones en que puede ser probada su verdad.

No hay entonces manera de ingresar en la filosofía a no ser insertándose en el desarrollo de ella, admitiendo la influencia y la estimulación de los filósofos que la hacen, aprendiendo el diálogo racional y preparándose para el trabajo creador. De allí que puede decirse también a propósito de la filosofía, como lo dice Malraux del arte, que quien comienza en ella produce siempre *pastiches*. Un principiante en filosofía crea a duras penas y nunca sin imitar. El valor de su pensamiento está dado por el esfuerzo que pone en comprender y traducir a sus maestros, antes que por un aporte original. Este pensar y decir por cuenta propia las ideas de los otros, esta reflexión y formulación imitativa es, sin embargo, un primer lenguaje personal, una primera forma de autoafirmación intelectual que se alimenta de una rebeldía escondida.

Pero —podrá observar alguien— ¿no implica la filosofía un puerilizarse?, ¿no se ha dicho desde antiguo que el filosofar comienza con la admiración, con el asombro ante las cosas del mundo?, ¿no significa esto romper con las ideas anteriores y quedar librado a la espontaneidad del propio pensar? Platón y Aristóteles afirman, en efecto, que la filosofía comienza con la admiración, y la historia de la filosofía confirma su aserto. Pero no debe olvidarse que hay admiraciones y admiraciones. Hay la admiración de cualquiera y la otra, la contraria, como dice Aristóteles, que es la filosófica. Un espíritu simplón puede pa-

sarse la vida extrañándose de las cosas más banales y corrientes sin llegar nunca a filosofar. En verdad, el pensamiento filosófico está más lejos de la conciencia del rústico que se queda boquiabierto ante los tranvías y las luces neón de la ciudad, que del hombre urbano cuya mente no es extraña al lenguaje de la ciencia y la técnica y, quizá sin saberlo, interpreta la realidad racionalmente gracias a las categorías de este lenguaje. Este hombre posee ya un esquema conceptual apto para convertirse en lenguaje filosófico, mientras el primero está preso en imágenes y nociones indiferenciadas que impiden articular lógicamente el pensamiento. Y es cierto que la actitud filosófica implica un puerilizarse, un ver las cosas con mirada inédita. Pero con ello no quiere decirse que el niño sea filósofo y que haya que retornar a la conciencia infantil *real* para hacer filosofía, porque la nueva mirada filosófica implica romper con toda credulidad, con toda idea recibida, con todo tabú, es decir, entre otras cosas, con el mundo ingenuo de la infancia. Lo cual comporta un penoso esfuerzo de conversión espiritual, un largo ejercicio de liberación de la mente, en suma, un aprendizaje. La admiración de que se nutre la filosofía es, pues, una manera de ver y pensar aprendida en la escuela de los filósofos. Por cierto que la conciencia anterior, todas las maneras de juzgar y reaccionar ante el mundo, que son propias del sentido común y, en general, de la mente no filosófica, tienen su valor y son aprovechables por la filosofía. En rigor, forman la raíz de la que ha de surgir, por oposición dialéctica, la reflexión filosófica, del modo como históricamente la filosofía fue condicionada por el mito. Pero la mediación pedagógica, el diálogo con los filósofos, es el factor fundamental.

Por lo dicho se comprenderá que no estamos haciendo una recomendación de pasividad. Aprender y educarse en filosofía no significa recibir simplemente determinados contenidos teóricos, sino asumir problemas y prepararse para responderlos de un modo original y creador. La mera recepción es menos concebible en filosofía que en otra disciplina teórica porque, como señalaba Kant, no hay nunca una filosofía formada y acabada, y porque, en consecuencia, lo que en ella cuenta es el acto de pensar. La analogía del arte vale también en este punto. Ser educado, por ejemplo, en la pintura, aprender a pintar, es cosa

muy distinta de acoger pasivamente ciertos valores y técnicas ya existentes; supone, por el contrario, dominarlos y manejarlos como cosa propia. Quien no concurre a la escuela de los pintores, quien no atiende las lecciones de la pintura universal, nunca podrá formarse y quedará fuera del mundo del arte. Pero quien se limita a registrar lo que otros han hecho, sin poner en juego su personalidad y su voluntad polémica, nunca llegará a pintar. Así también ocurre en filosofía. Hay que recibir y asimilar el ejemplo y las orientaciones de quien guía, pero al mismo tiempo hay que poner en obra el propio pensamiento racional, responder al estímulo y acoger las sugestiones del pensar extraño *personalmente*, convirtiendo en cosa propia las motivaciones y técnicas aprendidas.

Más adelante hemos de insistir una y otra vez en que la filosofía es meditación *personal*. Esto implica que nadie ingresa a la filosofía sin estar comprometido "en persona" con la reflexión racional, sin adaptar a las condiciones y exigencias del propio espíritu los problemas y temas que le llegan de una tradición secular.

Tradición y originalidad —que es como decir historia genuina— son, en suma, categorías fundamentales del quehacer filosófico. Por eso, aprender filosofía no es repetir una filosofía existente, sino llegar, por mediación de un filosofar existente, a un nuevo pensar. No se puede aprender filosofía sino a filosofar decía también Kant. Eso es lo que nos enseñan, y lo que sólo por ellos podemos aprender, los filósofos que han hecho la historia del pensamiento racional.

* * *

Guía de lecturas. Desde el principio, el estudiante debe ponerse en contacto con los clásicos de la filosofía a través de la lectura personal de algún texto famoso. En rigor, cualquier gran obra filosófica, leída atenta y pacientemente y con la debida orientación, sirve como inmejorable iniciación en el filosofar. Sin embargo, de acuerdo con lo que aconseja nuestra experiencia de la enseñanza de la filosofía, cabe recomendar especialmente ciertos autores y títulos como los más apropiados al fin señalado. En este sentido, Platón, pese a ser un filósofo de

una gran riqueza y profundidad de pensamiento, se destaca entre todos. De sus obras, recomendamos la *Apología de Sócrates, Critón, Georgias* y el libro I de *La República.* Algunos libros de pensadores ingleses modernos, tales como *Tres diálogos entre Hylas y Filonus,* de George Berkeley, e *Investigación sobre el entendimiento humano,* de David Hume, se señalan por su claridad y vivacidad polémica. La introducción a la *Crítica de la razón pura* de Kant, complementada con otros textos kantianos (véase por ejemplo la antología de J. Zhitlovski, *Kant,* Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1941), tiene también gran valor formativo. Paralelamente a estas y otras lecturas análogas conviene consultar algunos estudios acerca de los respectivos autores, para lo cual remitimos a la bibliografía mencionada en los capítulos consagrados a las etapas de la filosofía (III y IV).

Otro género de obras que ayudan a familiarizarse con el sentido y objeto de la filosofía son los manuales y ensayos de iniciación. A este respecto, existen en castellano numerosos libros y de muy diversos tipos y orientaciones. He aquí, descritos brevemente, algunos de los más conocidos.

Una sencilla y clara presentación de la filosofía, su carácter y dominio, se encontrará en Francisco Romero, *Qué es la filosofía,* Buenos Aires, Ed. Columba, 1953, y J. D. García Bacca, *Elementos de filosofía,* Caracas, Univ. Central, 1963. Igualmente accesibles son los ensayos de A. Vasallo, *¿Qué es filosofía? o de una sabiduría heroica,* Buenos Aires, Ed. Losada, 1945, y A. Sánchez Reulet, *Raíz y destino de la filosofía,* Tucumán, Universidad Nacional, 1942.

Una iniciación a través del estudio de las diferentes disciplinas filosóficas, sus métodos y contenidos, es el breve libro de H. Leisegang, *Introducción a la filosofía,* México, Ed. Uteha, 1961. Del mismo género es el de R. Lehmann, *Introducción a la filosofía,* Buenos Aires, Ed. Losada, 1941. Una organización semejante de la materia y además un estudio de las corrientes filosóficas principales se encontrará en el más extenso y menos sencillo manual de O. Külpe, *Introducción a la filosofía,* Buenos Aires, Ed. Poblet, 1946. El breve libro de J. M. Bochenski, *Introducción al pensamiento filosófico,* Barcelona, Herder, 1965, ofrece un enfoque muy claro y serio de los principales problemas y temas filosóficos. Una obra más difícil, que presenta la filosofía por temas y problemas y, paralelamente, por disciplinas, es la de Aloys Müller, *Introducción a la filosofía,* Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1934 (hay otra edición, Buenos Aires, Ed. Espasa-Calpe Argentina, 1940). La *Guía de la filosofía* de C. E. M. Joad (Buenos Aires, Ed. Losada, 1940), que es obra que se recomienda

por ser enjudiosa y a la vez accesible, trata también de los grandes sectores temáticos de la filosofía, pero agrega al examen de los problemas información acerca de su debate a través de la historia de la filosofía.

El muy conocido y justamente estimado manual de Manuel García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1941, es una típica introducción histórica en la filosofía. El mismo género de enfoque se encontrará en Leopoldo Zea, *La conciencia del hombre en la filosofía. Introducción a la filosofía*, México, Universidad Nacional, 1953. El sugestivo libro de Juan David García Bacca, *Invitación a filosofar*, La Casa de España en México, 2 vol., 1940-1942, adopta en mucho una perspectiva histórica, resaltando el contraste entre las formas del conocer clásico y moderno; no es, sin embargo, un libro con el cual se debe comenzar, pues supone un cierto entrenamiento filosófico.

La *Antología filosófica* de José Gaos (México, La Casa de España en México, 1940) está concebida como una iniciación en la filosofía a través del estudio de algunos textos capitales. De acuerdo a los postulados historicistas que defiende, el autor trata de poner al principiante en contacto con el proceso mismo del filosofar. Contiene una excelente selección de textos de grandes pensadores de la antigüedad y comentarios y notas informativas muy útiles para comprender el pensamiento de los autores allí incluídos y, en general, el sentido del quehacer filosófico. Como una revisión histórica está igualmente concebida y desarrollada la primera parte de la valiosa *Introducción a la filosofía* de Nicolai Hartmann (México, Univ. Nac., 1961). No cubre, sin embargo, el proceso entero de la filosofía, sino que se detiene en la exposición y análisis del pensamiento de Kant. La segunda parte es más bien una exposición breve de los temas principales de la filosofía, en la cual desarrolla el autor sus propios puntos de vista teóricos sobre la problemática filosófica.

Los breves volúmenes de Bertrand Russell, *Los problemas de la filosofía*, Barcelona, Ed. Labor, 1928; William James, *Problemas de la filosofía*, Buenos Aires, Ed. Yerba Buena, 1944; y Georg Simmel, *Problemas fundamentales de la filosofía*, Buenos Aires, Coepla, 1947, ofrecen un tratamiento directo de algunas cuestiones principales que ocupan al pensamiento filosófico. Corresponden así al modelo de conducción del principiante por el abordaje directo de la problemática de la filosofía. Por expresar, además, directamente, los puntos de vista de sus autores, que son figuras notables del pensamiento contemporáneo, pueden también ser elegidos como textos apropiados para ejercitarse en el análisis y la interpretación, a través de una lectura paciente y cuida-

dosa. Por su parte, la *Introducción a la filosofía* de Jean Wahl (México, Fondo de C.E., Brev., 1952) ofrece un vasto repertorio de enfoques y soluciones a las cuestiones fundamentales de la filosofía; no es, empero, un libro útil en la primera etapa del aprendizaje, justamente en razón de su riqueza temática.

Son frecuentes las introducciones a la filosofía o los manuales de iniciación que presentan la filosofía explícitamente —pues en rigor todos lo hacen, bien que implícitamente— desde la perspectiva de una determinada corriente o escuela filosófica. Tal es el caso, por ejemplo, de los siguientes libros: R. Le Senne, *Introducción a la filosofía*, Buenos Aires, Ed. El Ateneo, 1954, obra densa y de ningún modo elemental, que defiende los planteamientos de la metafísica espiritualista francesa; Julián Marías, *Introducción a la filosofía*, Madrid, Ed. Rev. de Occ., 1947, situado en la línea del vitalismo orteguiano; Jacques Maritain, *Introducción a la filosofía*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1954, que es representativa, entre otras obras, de la orientación filosófica neoescolástica; Karl Jaspers, *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, México F. de C.E., Brev., 1953, en que el autor expone sus puntos de vista doctrinarios encuadrados dentro de la filosofía existencial; y, en fin, los manuales de orientación marxista, como por ejemplo el de Georges Politzer, *Principios elementales de filosofía*, Buenos Aires, Ed. Lautaro, 1953 (que, por lo demás, no es un libro orgánico sino una compilación de lecciones editada después de la muerte de su autor).

Muy valioso como instrumento didáctico, por el planteamiento y el método, es la *Introducción al análisis filosófico* de J. Hospers, B. Aires, Ed. Macchi, 1965, 2 vol. Es el único libro introductorio en español que aborda la filosofía desde la moderna perspectiva analítica.

Existe un tipo diferente de libros que, sin ser propiamente introducciones a la filosofía en el sentido ordinario, pueden prestar gran ayuda a quien quiere penetrar en la filosofía. Este es el caso de las conferencias de Ortega y Gasset publicadas póstumamente con el título de *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Ed. Rev. de Occ., 1958. Las calidades expositivas de Ortega hacen recomendable este libro, pese a no ser una obra orgánica. Más difíciles y por ello menos aconsejables en un primer estadio son el ensayo de Max Scheler, *Esencia de la filosofía*, Buenos Aires, Ed. Nova, 1958, y el conocido estudio de W. Dilthey, *Esencia de la filosofía*, del cual hay varias ediciones en castellano (Ed. Losada, 1944, y en el volumen *Teoría de la concepción del mundo*, editado por el F. de C.E., 1945).

Acerca de la reflexión filosófica y el estudio de la filosofía, el principiante podrá obtener útiles indicaciones en el ensayo de Alberto Wagner de Reyna, *La filosofía en Iberoamérica*, Lima, Sociedad Peruana de Filosofía, 1949, primera y tercera parte; en el artículo de Francisco Miró Quesada, "¿Cómo se debe leer a Kant?", *Letras*, Lima, primer cuatrim., 1942, y en el Anexo 1 a nuestro libro *Lecturas filosóficas*, Lima, Ed. Renovada, 1965, reproducido en *Breve antología filosófica*, Lima, Ed. Universo, 1967.

Las historias de la filosofía y los diccionarios filosóficos son instrumentos de trabajo científico a cuyo uso debe acostumbrarse desde el principio el estudiante. Ellos le permitirán situar su lectura y su reflexión en la perspectiva del desarrollo de la filosofía en el tiempo y en el cuadro del lenguaje y la conceptuación de los filósofos. Sobre las primeras remitimos al lector a las indicaciones que hacemos en el cap. III. Los principales diccionarios filosóficos en castellano[1] son: José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, 3a. ed. Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1951; Andrés Lalande, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, Buenos Aires, Ed. El Ateneo, 1954, 2 vol.; I. Quiles y J. Rey Pastor, *Diccionario filosófico*, Buenos Aires, Ed. Espasa-Calpe, 1952; Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, México, F. de C.E., 1963, y Walter Brugger, *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Herder, 1965. Aparte de estos diccionarios, que son obras extensas y detalladas, cabe mencionar los breves y manuales de R. Jolivet, *Vocabulario de filosofía*, B. Aires, Ed. Desclée de Brouwer, 1954, de A. Cuvillier *Diccionario de filosofía*, B. Aires, Ed. Lerú, 1951, el de Apel Ludz, México, Uteha, 1961, y nuestro *Breve vocabulario filosófico*, Lima, Ed. Universo, 1967.

La información científica sobre la bibliografía, fuentes, colecciones filosóficas, revistas y publicaciones periódicas se consigna en las obras generales de referencia y los repertorios de la materia, que dan una información indispensable para el trabajo serio de investigación. Véase, como ejemplo, la Introducción del libro de R. Mondolfo, *Problemas y métodos de la investigación en historia de la filosofía*, Tucumán, Univ. Nac., 1948 (hay nueva edición de Eudeba)[2]. Desgraciadamente, en castella-

1 Los principales diccionarios filosóficos en lengua extranjera son los de R. Eisler, **Woerterbuch der philosophischen Begriffe**, Berlín, Mittler, 4ª. ed., 1927-1939, 3 vol. (el mismo autor tiene, además, otras dos obras del género) y J. M. Baldwin, **Dictionary of Philosophy and Psychology**, New York, Smith, 1940-49, 4 vol.

2 Entre los repertorios más recientes en lengua extranjera se recomienda el de Gilbert Varet, **Manual de bibliographie philosophique**, París, Presses Universitaires de France, 1956, 2 vol. El Institut International de Philosophie publica desde 1937 una bibliografía general de la materia y boletines periódicos con referencias sobre libros y artículos (Paris, Ed. Vrin).

no no existen obras de calidad en este dominio. Hay una *Bibliografía filosófica española e hispanoamericana (1940-1958)*, compilada por Luis Martínez Gómez (Barcelona, Ed. Juan Flors, 1961), que si bien constituye un esfuerzo meritorio se resiente de la falta de un criterio selectivo adecuado. Mencionaremos, finalmente, como una obra importante en un campo especial, la bibliografía preparada por Ilse Brugger, *Filosofía alemana traducida al español*, Buenos Aires, Univ. de B. Aires, Instituto de Estudios Germánicos, 1942 (hay además un primer suplemento de 1945).

Sobre la admiración como comienzo del filosofar, conviene que el estudiante vea en los propios textos de Platón y Aristóteles el tratamiento de la cuestión. Consúltese al efecto, Platón, *Teetetes*, 155 e, y *Aristóteles, Metafísica*, lib. 1, 2. Heidegger comenta estos pasajes en *¿Qué es esto, la filosofía?*, Lima, Biblioteca Filosófica, 1958, pp. 49 y ss. (el ensayo en su conjunto es, sin embargo, de difícil lectura para el principiante).

EL CONCEPTO DE FILOSOFIA

"Pero la teoría de la filosofía es en sí misma un problema para la filosofía; y no sólo un problema posible sino un problema inevitable, que tarde o temprano está obligada a plantear".

R. C. Collingwood

"Una cosa es examinar y describir opiniones de filósofos. Otra cosa muy diferente es discutir con ellos lo que dicen, es decir, aquello de lo que hablan".

Martin Heidegger

"La meta de la filosofía es el esclarecimiento lógico de los pensamientos. La filosofía no es una teoría sino una actividad".

Ludwig Wittgenstein

"Pero la filosofía es un sistema de acciones vivientes, como pueden serlo los puñetazos, sólo que los puñetazos de la filosofía se llaman ideas".

José Ortega y Gasset

"Un filósofo es un hombre que experimenta, ve, oye, sospecha, espera y sueña constantemente cosas extraordinarias, que se siente impresionado por sus propios pensamientos, como si éstos viniesen de fuera, de arriba abajo, como por una especie de acontecimientos, como rayos que él solo puede sufrir, porque quizá él mismo es una tempestad, siempre preñada de nuevos rayos; un hombre fatal, alrededor de quien rueda, ruge, estalla siempre algo de inquietante. Un filósofo es una ser ¡ay! que muchas veces huye de sí mismo... pero que es demasiado curioso para no volver siempre sobre sí mismo".

Federico Nietzsche

Hay una paradoja —y no es la única— de la filosofía que consiste en que todo el mundo cree saber lo que es la filosofía y, en cambio, los filósofos no están seguros de poder dar una definición cabal de ella, pese a que entre sus principales afanes está el esclarecer el concepto de filosofía. Esto tiene que ver directamente con la clase de actividad que desenvuelve el filósofo, de tal manera que podría decirse que llegar a entender en qué consiste la filosofía es llegar a entender por qué es difícil y hasta imposible definir exactamente el cometido del filósofo. En efecto, la filosofía se ofrece históricamente como una actividad desarrollada por ciertos hombres de modo tan múltiple y variado que, si bien en cada coyuntura concreta puede alguien singularizar a un filósofo, no es fácil y seguramente nunca faena plenamente cumplida el comprender la filosofía.

Conviene subrayar a este respecto que a lo largo de la evolución histórica del pensamiento filosófico han sido muy dispares los asuntos de que se han ocupado los filósofos e igualmente diversas las circunstancias intelectuales y culturales que han dado sustento a su actividad. Los filósofos han sido educadores, oradores, políticos, religiosos, matemáticos, físicos, historiadores o poetas, y han expuesto doctrinas y escrito libros sobre asuntos tan diversos como el Estado, la materia, el lenguaje, el amor de Dios, la belleza, la circulación de la sangre, la educación, los números o la formación del universo. Hay razones para extrañarse de que se consideren dedicados al mismo quehacer hombres como, por ejemplo, Plotino, cuyo pensamiento está penetrado de aliento místico y se expresa en un lenguaje poético, Marx, para quien la filosofía cobra su verdadero sentido en la crítica de la existencia social y da paso a la denuncia política y a la acción subversiva, y Carnap, cuya metodología y vocabulario distan poco de los modos de proceder del científico. Y no sólo por estas razones parece difícil incluir a los tres en un mismo género, sino también porque hay un innegable contraste entre la función que Plotino estuvo llamado a cumplir en cuanto filósofo en las postrimerías del mundo antiguo, la que ha tenido Marx en el moderno y la que hoy corresponde a Carnap.

Con esta extrañeza está emparentado el sentimiento de insatisfacción que frecuentemente se experimenta cuando, buscan-

do el concepto de filosofía por remisión a las primeras manifestaciones de esta forma de pensamiento, se reúne documentación sobre los usos de las palabras 'filósofo' y 'filosofía' en la tradición de la antigüedad clásica. Porque, según cuenta Herodoto, Solón fue llamado *filósofo* en razón de que recorría el mundo viendo cosas, esforzándose por saber, y —de acuerdo con el relato conservado por Diógenes Laercio— Pitágoras, preguntado por León, príncipe de los fliacios, acerca del arte que profesaba, dijo no poseer ninguna y se calificó, en cambio, de filósofo, queriendo dar a entender: afanoso de sabiduría, hombre contemplador de las cosas, sólo interesado en la verdad. Estas son las primeras huellas de los nombres referidos. Coincidiendo con la definición más general de ellos, Sócrates defendió la concepción del filósofo como aquel hombre que no sabe pero quiere saber, oponiendo la filosofía a la vana ciencia de sus opositores. Platón difundirá en sus obras, una idea análoga; idea que prevalece en la antigüedad, a pesar de los intentos de determinar y precisar el concepto debidos al propio Platón y a Aristóteles.

Si nos atenemos a estos datos, el rasgo característico de la filosofía es la búsqueda del conocimiento, la investigación desinteresada de la verdad. Lo cual extiende enormemente el concepto, hasta hacerlo cubrir toda actividad cognoscitiva, la científica especialmente, y aun el quehacer religioso —como ocurrió de hecho en los comienzos del cristianismo. Por lo demás, esta amplitud de la significación de la palabra 'filosofía' se ha mantenido por mucho tiempo, como basta para probarlo el que en las principales lenguas modernas sólo en el siglo XIX comienzan a emplearse denominaciones diferentes para el científico y el filósofo propiamente dicho, así como la persistencia en ciertos países de nombres como 'Facultad de Filosofía' y 'Doctor en Filosofía', empleadas para designar en general los institutos universitarios científicos y a los graduados en ciencias. Lo cual refleja el lento proceso de diferenciación del saber filosófico, a partir de una unidad originaria en que todas las disciplinas y especialidades estaban involucradas sin distinción y no tenían propiamente sentido como formas independientes de conocimiento.

Esta amplitud y hasta vaguedad del concepto, que se presta a todas las confusiones y ha alentado en el vulgo una sobre-

valoración del poder del filósofo —concebido como hombre de saber enciclopédico y total—, ha dado paso a lo largo de la historia, por lenta decantación, a nociones más restringidas y especiales de filosofía. Por lo mismo, hoy nos es posible excluir ciertas actividades y ciertos nombres propios del conjunto histórico de la filosofía. Sabemos, por ejemplo, que a Shakespeare o a Cervantes, a César o a Napoleón, a Ampére o a Pasteur, no les conviene el nombre de filósofos y que *En busca del tiempo perdido* de Proust, la *Historia de los Papas* de Ranke o el *Tratado elemental de química* de Lavoisier, no son obras filosóficas. Podemos decir, con una gran aproximación, quiénes *no* son filósofos, qué clase de actividades de estos u otros hombres *no* son las características filosóficas, y qué tipos de cuestiones y resultados intelectuales *no* pueden ser incluídos dentro del acervo de la filosofía. Con suficiente certeza sabemos, pues, negativamente, lo que puede ser puesto fuera del círculo filosófico.

Lo que queda dentro de este círculo sigue siendo, sin embargo, algo no muy sencillo y uniforme. El pasado de la filosofía así como la actividad contemporánea muestran en el campo acotado gran disparidad de actitudes, propósitos, tareas y resultados. Restringir el concepto de filosofía de tal manera que queden fuera de su extensión las religiones, las obras literarias y artísticas en cuanto tales, las disciplinas científicas, las doctrinas políticas, las creencias e ideas del sentido común, no significa reducir sin más la filosofía a una noción simple. En todo caso, cualquier intento de violentar el concepto en este sentido llevaría a prescindir de aspectos muy fundamentales de la tradición del pensamiento filosófico, lo que entrañaría una pérdida innegable de riqueza teórica y espiritual.

¿Podemos, no obstante, acercarnos de algún modo a una determinación positiva del quehacer filosófico, o debemos permanecer dentro de los límites de la definición negativa que hemos bosquejado arriba?

Sin ánimo de anular los matices y las variaciones, antes bien, con el propósito de facilitar su comprensión y su incorporación en una idea más rica y contrastada de la filosofía, intentemos señalar algunas faenas que principalmente han sido y siguen

siendo consideradas, alternativa o simultáneamente, competencia de los filósofos. Dicho en una fórmula sintética, la filosofía ha venido siendo: 1º una *reflexión crítica;* 2º una *concepción del mundo;* y 3º un *saber de la vida.* Veamos brevemente en qué consiste cada una de ellas.

Lo que aquí hemos llamado *reflexión crítica* podría ser designado también con otros nombres, como análisis lógico y lingüístico, definición de conceptos, indagación de categorías, investigación de los datos últimos y los principios de toda experiencia, fundamentación del conocimiento o la acción, esclarecimiento de métodos y supuestos, etc. Es lo que hacía Sócrates cuando, a través del diálogo, buscaba la definición general y las relaciones de los conceptos; Aristóteles al trazar el cuadro de las categorías y al estudiar sistemáticamente la lógica, la retórica, la ética o la política; Bacon al fundamentar el método inductivo; Descartes en el *Discurso del método,* Locke en el *Ensayo sobre el entendimiento humano,* Mach en el *Análisis de las sensaciones* y Husserl en las *Investigaciones lógicas.* Y es por cierto también lo que Kant, dirigiendo la mirada crítica en todas las direcciones de la actividad humana, ofreció como fundamentación de la ciencia, la moralidad y el arte en sus tres *Críticas* famosas. Estos son sólo algunos casos ejemplares que ilustran el sentido de este aspecto del filosofar.

Desde este punto de vista, la filosofía es, pues, una reflexión sobre los problemas del conocimiento, la acción, la invención o la existencia. Trabaja sobre lo ya dado por la ciencia, la praxis moral, la creación artística y la vida cotidiana, como una indagación acerca de realizaciones espirituales ya producidas. Es un mirar el reverso de aquello que el conocimiento y la vida han creado, sin producir nuevos contenidos o nueva actividad de vida. Es un saber segundo, una determinación de la textura interna, la articulación esencial y la forma de lo dado, a manera de una radiografía o una foto en negativo, que permite ver de otro modo las mismas cosas; una técnica de entender las realidades ya descubiertas y no de descubrir realidades inéditas.

Como *concepción del mundo,* en cambio, la filosofía pretende sobrepasar lo dado y abrazar, en una mirada total, la rea-

lidad en conjunto, descubriendo nuevos panoramas y formas de ser. La concepción del mundo, en el sentido aquí entendido, comprende muchas cosas: visión trascendente, intuición del absoluto, generalización inductiva y síntesis última de conocimientos, unificación total de las ciencias y las experiencias, desvelamiento del ser, dialéctica de la idea y la naturaleza, saber universal, etc. Esta es la forma del quehacer filosófico que da sustento a las formulaciones metafísicas de todo género, a las especulaciones ontológicas, a las teologías y también, por cierto, a las implicaciones y remates místicos de muchas filosofías. Los nombres de grandes especuladores, como Plotino, Santo Tomás, Hegel, Whitehead, ilustran bien esta forma del filosofar.

No es raro, por otra parte, que los filósofos propongan o que de ellos se demande un juicio valorativo acerca de la vida, su sentido y sus metas, y una prescripción sobre la conducta propia del hombre en su expresión más alta. Es éste el *saber de la vida* o la *sabiduría* en que, para muchos, sobre todo en la antigüedad, parece consistir esencialmente la filosofía. Orientar a los hombres es lo que hacía Sócrates, además de analizar conceptos. La moral filosófica era la sustancia del pensamiento de los estoicos y epicúreos y otros sabios de la edad clásica. Porque consideró principal este quehacer filosófico, Spinoza llamó *Etica* al libro en que expuso el sistema de su filosofía. Pensemos en los filósofos marxistas y en los existencialistas de nuestro tiempo y se nos hará claro que el valorar y prescribir siguen teniendo hoy día un lugar fundamental en la actividad filosófica. Este es el lado práctico de la filosofía, su compromiso con el hombre concreto, un hacer vital que se vincula y sobrepone al saber teórico estricto.

Importa no olvidar que estas faenas o aspectos del filosofar están vinculados entre sí e influyen profundamente los unos en los otros. Pero conviene distinguirlos suficientemente, no sólo porque de hecho se dan así en la obra de muchos filósofos, sino, además, porque la confusión de estas tareas es susceptible de conducir a vicios de procedimiento en el juicio sobre los filósofos y en la práctica misma del filosofar. El filósofo, en efecto, opera de modo diverso cuando critica y analiza los supuestos de la ciencia y del comportamiento, cuando construye una visión

metafísica del mundo y cuando expresa una valoración o propone una meta de acción. Aunque los resultados de estas operaciones penetren los unos en los otros, la crítica, la especulación y la prescripción tienen cada uno su sentido peculiar y su valor como momentos del esfuerzo filosófico. [1]

Podría pensarse que los tres aspectos principales del filosofar tienen que ver directamente con el contenido de las llamadas disciplinas filosóficas, como la lógica, la ética, la ontología, etc.[2]. Esto no es así, sin embargo, por lo menos si se piensa en una correlación estricta. Es cierto que la reflexión parece tener mayor vigencia en la lógica, la epistemología y la semiótica, mientras que la concepción del mundo resulta ser nervio de la metafísica y la ontología, en tanto que la ética y la antropología pueden considerarse muy estrechamente ligadas a un saber de la vida. Pero no debe olvidarse que una antropología puede ser también francamente metafísica, y una ética, que da sustento al saber de la vida cuando se traduce en valoraciones, es análisis crítico en el sentido más riguroso cuando pone en tela de juicio los supuestos de la moralidad. La lógica, por su parte, puede estar penetrada de metafísica y prolongarse, sin ruptura, en una estimativa, a tiempo que hay ontologías de cepa analítica. Conviene recordar a este propósito que, frente a los planteos puramente gnoseológicos, Nicolai Hartmann postula una integración de dos disciplinas o, en todo caso, una transformación del enfoque que podría creerse típico de la teoría del conocimiento.

Observemos, por otra parte, que cada filósofo entiende a su manera y expresa con sus propias palabras las faenas filosóficas señaladas, sin olvidar que muchos descartan explícitamente algunas de ellas y hasta les niegan todo valor, combatiéndolas como empresas imposibles o perniciosas para el adelanto de la filosofía. El ejemplo más claro de esto es la negación positivista de la metafísica como pensar especulativo. En otros casos,

---

1 Lo que aquí dejamos dicho se relaciona íntimamente con el problema del método y la verdad en filosofía. Hemos de volver sobre el tema en el capítulo XII.

2 Sobre las disciplinas filosóficas, véase el capítulo V.

los filósofos cancelan temporalmente una de las formas del pensar filosófico y vuelven más tarde a ella, rectificándose explícitamente o proponiendo modificaciones tendientes a superar aquellas dificultades antes consideradas insalvables.

Pero aceptando todas las formas o rechazando alguna, lo que prevalece en el trabajo filosófico es la manera como cada pensador articula las diversas facetas de su meditación, acentuando según los casos una más que otra; el modo en que apoya su reflexión crítica sobre su especulación o su prescripción, o ésta sobre aquéllas, y el aprovechamiento especial de cada aspecto y motivo del pensar en el conjunto de la empresa creadora. Lo que la filosofía es en cada caso resulta de esta síntesis variable, de esta modalidad singular y múltiple de hacer filosofía. Los esquemas abstractos de que nos valemos para acercarnos al filosofar sólo cobran, pues, sentido en contacto con el trabajo concreto del pensador en el contexto de su circunstancia vital. Lo cual nos lleva a la historia de la filosofía como lugar natural del filosofar y vía obligada de su recta comprensión.

* * *

Guía de lecturas. Sobre los primeros usos de 'filósofo' y 'filosofía', véanse Herodoto, *Historia,* lib. I, cap. XXX; Cicerón, *Cuestiones tusculanas,* lib. V, cap. III; y Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres,* lib. I, 12. De todas estas obras hay diferentes ediciones en castellano. Los textos principales están además consignados en Gaos, *Antología filosófica* y en A. Salazar Bondy, *Lecturas filosóficas.* Como ilustración del punto de vista socrático y platónico, consúltese de Platón, *Apología de Sócrates,* esp., 23; *La República,* lib. II, 376, b y c, y *Fedro,* 278, d. De Aristóteles, véase *Metafísica,* lib. I. 2.

Un repertorio variado de definiciones y caracterizaciones de la filosofía se puede obtener consultando, entre otros, los siguientes libros: F. Romero, *Qué es la filosofía,* VI; Aloys Müller, *Introducción a la filosofía,* Introducción; y la antología *Ciencia y filosofía,* Buenos Aires, Ed. Américalee, 1955.

Aparte de las introducciones a la filosofía, el concepto de filosofía es analizado en los libros especiales señalados en el capítulo primero. Conviene que el estudiante consulte alguno de

los siguientes títulos: W. Windelband, *Preludios filosóficos*, primer ensayo, "¿Qué es filosofía? Sobre el concepto y la historia de la filosofía", Buenos Aires, Ed. Santiago Rueda, 1949; Angel Vassallo, *Qué es filosofía*; Aníbal Sánchez Reulet, *Raíz y destino de la filosofía*; J. Hessen, *Teoría del conocimiento*, Introducción, I. Buenos Aires, Ed. Losada, 1938 (cuyo tratamiento procede del análisis de Dilthey en *Esencia de la filosofía*); John Dewey, *La reconstrucción de la filosofía*, Buenos Aires, Ed. Aguilar 1955, cap. I. Todos estos estudios son de fácil acceso para el principiante. En cambio, un trabajo fundamental como es el de Dilthey, que acabamos de mencionar, exige mayor preparación y esfuerzo por parte del lector.

Señalamos, finalmente, como lecturas en las que el estudiante puede tomar contacto con un debate acerca del concepto y misión de la filosofía: J. Gaos y Francisco Larroyo, *Dos ideas de la filosofía*,. México, 1940; y los mismos y J. D. García Bacca, "Discusión sobre el concepto de filosofía", *Filosofía y Letras*, México, t. VII, Nº 14, 1944.

III

EL PROCESO HISTORICO

DE LA FILOSOFIA

"Amar los mitos es en cierta forma mostrarse filósofo".

Aristóteles

"La historia de la filosofía es una disciplina interna de la filosofía, y no un añadido a ella o curiosidad suplementaria".

José Ortega y Gasset

"Toda filosofía es la filosofía de su tiempo, un escalón en la gran cadena de la evolución espiritual; de donde se desprende que sólo puede dar satisfacción a los intereses propios de su tiempo.
Por esta razón, una filosofía procedente de una época anterior no puede nunca satisfacer al espíritu que vive ya un concepto determinado de un modo más profundo. Lo que el espíritu pugna por encontrar en ella es este concepto suyo, que es ya su propia determinación interior y la raíz de su existencia captada como objeto de pensamiento; lo que quiere es conocerse a sí mismo".

Hegel

"No es que los griegos sean nuestros clásicos: es que, en cierto modo, los griegos somos nosotros".

Xavier Zubiri

Se acostumbra situar en Grecia, hacia los primeros decenios del siglo VI a. C., el período inicial de la filosofía. Los orígenes históricos son siempre indeterminados y oscuros porque sólo dejan huellas firmes las formas ya constituídas; se comprende que sea más difícil aún fijarlos en el caso de la filosofía, cuyo concepto, según hemos visto, no se libra todavía hoy de una cierta ambigüedad y más bien parece por esencia llamado a estar en constante mutación. Es posible, en verdad, encontrar en el Oriente, especialmente dentro de los círculos culturales de la China y la India, formas de actividad espiritual que ofrecen algunas analogías con la reflexión griega y que influyeron indudablemente en ésta. Pero, aparte de que es siempre riesgoso aplicar categorías de una cultura a otra —y la categoría de *filosofía* es un producto típico de la tradición occidental—, en las colonias griegas del Asia Menor, y más precisamente en la Jonia, es donde por primera vez aparecen, en la época señalada, manifestaciones bien definidas de un pensamiento que busca independizarse de los motivos heredados del pasado religioso y propone una explicación de la naturaleza y la vida sobre bases racionales. Por cierto que la cuna de esta reflexión es ese pasado religioso, las antiguas mitologías en que se expresaban hasta entonces la inquietud cognoscitiva más universal y el deseo de comprender el sentido de la existencia. Pero con la filosofía se produce un cambio de signo en estas representaciones, por el cual ellas resultan al mismo tiempo conservadas y superadas. En efecto, de la conciencia mística toman los primeros filósofos griegos elementos sustanciales de aquellas concepciones que exponen y defienden, prolongando así un esfuerzo anterior de la mente humana. En este vínculo profundo pensaba Aristóteles cuando ponía cerca del filósofo al amante de los mitos. Pero al aparecer la filosofía hay una mudanza de actitudes, un paso a otra forma de pensar, que lleva consigo una secularización del mito. Los filósofos afirman los derechos de un pensamiento librado a sus propias fuerzas y que se nutre de la observación de la naturaleza, de la praxis del trabajo y de la actividad social, filtradas por la razón, lo cual es extraño a la mentalidad anterior.

Desde esta época inicial, la filosofía se ha desenvuelto siguiendo múltiples líneas y recibiendo el impulso vivificador de muchas

sociedades y culturas, hasta llegar al estado en que hoy la encontramos, ahíta de toda esta larga historia, con la viva conciencia de las mutaciones que ha sufrido, las crisis que ha superado y las posibilidades que tiene ante sí. El estudio de este proceso histórico es el cometido de la *historia de la filosofía* como disciplina teórica[1]. Aunque iniciada en la antigüedad, como la obra de Aristóteles, entre otras, lo muestra claramente, y proseguida empeñosamente en la época moderna, en la cual Johan Brucker publica hacia 1741 la primera historia crítica de las doctrinas y sistemas, esta investigación recibió su más decisivo impulso de la obra de Hegel. Es verdad que la metafísica hegeliana, que fue el fermento de su concepción histórica, hacía del proceso filosófico un movimiento ideal, autónomo e incondicionado, que se confundía con el desenvolvimiento dialéctico de la idea absoluta, y llevaba a postular una culminación de la marcha del pensar en un momento determinado: la época de la propia filosofía hegeliana. Pero, no obstante esta carga especulativa, la concepción de Hegel abrió las puertas a la comprensión de la evolución de la filosofía como historia, es decir, como una obra humana cuyo sentido está en la creación, integración y sobrepasamiento de los esfuerzos reflexivos de los hombres. Hegel hizo ver que el pasado filosófico no es el depósito de las ideas ilusorias y los sistemas erróneos en que la humanidad se ha extraviado, sino un momento esencial, un paso indispensable en el progreso del pensamiento y de la vida.

A partir de esta toma de conciencia tundamental, la historia de la filosofía se ha constituído como una indagación rigurosa, al par histórica y filosófica, y ha ensayado métodos y criterios interpretativos diversos. Hoy se considera que una recta comprensión del proceso de la filosofía exige tomar en cuenta, de una parte, la conexión sistemática de las ideas y las doctrinas, como articulación lógica de las representaciones sucesivas del mundo y las teorías filosóficas de diversos tipos, y, de otra, el condicionamiento histórico cultural de los productos del pensar filosófico y, además, el aporte singular de la personalidad y el genio del pensador. La separa-

1 Cabe, pues, distinguir la historia de la filosofía, como proceso de las ideas en la evolución de las sociedades y culturas, de la **historia de la filosofía**, como disciplina o investigación de ese proceso. En lo que sigue, el contexto precisará suficientemente el sentido con el que usamos esta expresión.

ción artificial de estas instancias o la sobrevaloración de una en desmedro de las otras impide entender el proceso de la filosofía en su dinámica interior y en su riqueza creativa. Ha de fracasar todo intento de reducir esta historia a un encadenamiento de conceptos separados de la realidad humana originaria, o de cancebirla como un reflejo mecánico de causas sociales indiferentes a la dialéctica interna de las ideas, o como un monólogo de cada pensador fundado sólo en motivaciones personales. El devenir de la filosofía es en verdad el proceso de la interpretación reflexiva que los hombres dan a su existencia como una totalidad real, sin exclusión de ningún factor decisivo; es una conciencia de la época que, como tal, no puede entenderse cabalmente, en su necesidad y su contingencia, sin la interna conexión de las ideas que vincula un pensamiento a otro, sin la respuesta personal a los problemas del tiempo y sin la acción de los múltiples factores políticos, sociales, económicos y geográficos que provocan las tensiones y dan base a las realizaciones de cada época. En cada uno de sus momentos, la historia de la filosofía comporta el drama de un hombre que reflexiona *por* sus propias motivaciones y *según* sus talentos y experiencias, pero que reflexiona *a partir* de una tradición ideológica, en comercio con otras reflexiones que lo han educado, le trasmiten un lenguaje y una técnica de pensar, lo alientan o lo contrarían, y que *está situado* en el contexto de una época histórico-cultural, de una nación, una clase o un grupo social. Siempre hay una explicación sociológica aplicable a una filosofía (y tiene que haberla, puesto que la filosofía está inserta en la historia de nuestra sociedad y cuenta en ella como un factor social, a veces muy poderoso), pero siempre hay también una influencia intelectual y un rasgo personal —una conexión ideológica y una psicología— que son imprescindibles para comprender por qué esa filosofía tiene un perfil peculiar y se da como un cuerpo teórico irrepetible, en el cual desembocan y del cual proceden conceptos y argumentos cuya lógica puede descifrarse. La personalidad de Platón no es un dato indiferente cuando se trata de comprender su filosofía, como tampoco lo es el impacto que recibió de Sócrates; y ambos elementos no pueden juzgarse rectamente sino en el cuadro de la concepción del mundo y la actitud ante la vida, de los afanes y problemas propios de la sociedad griega de la época. Kant no se comprende sin Hume, sin Leibniz, sin Rousseau, y

sin su poderosa mentalidad analítica y su sentido del deber, pero tampoco sin la Reforma protestante y la emergencia de los valores y formas de vida social capitalista. La obra de Bergson es, a la vez, el fruto de una mentalidad poética, el reflejo de la crisis de la sociedad burguesa y la proyección filosófica del evolucionismo científico del siglo XIX, todo ello integrado de un modo singular en un cuerpo doctrinario lleno de fuerza y originalidad.

Comprender la filosofía en su historia es, en suma, descubrir la interna vinculación de cada obra, de cada sistema, de cada idea con los afanes de la sociedad de un tiempo y, en general, con el proceso de la historia mundial, con la tradición de las ideologías y las culturas y con el genio personal y la experiencia vivida de cada pensador.

La historia de la filosofía como proceso cultural y como investigación están ligados entre sí y lo están más estrechamente que lo está cualquier otra actividad de la cultura (vg., la ciencia o el arte) con la respectiva indagación histórica. De allí que no se pueda historiar el desarrollo de la filosofía sin filosofar en cierto modo, y que filosofar suponga ponerse en contacto con los filósofos del pasado y sus obras, comprenderlos y asimilarlos, lo cual es en buena medida también hacer una indagación histórica. Cabe ciertamente distinguir los propósitos y métodos de la investigación histórica propiamente dicha y los de la tarea filosófica alimentada por la lectura y la meditación de los filosófos del pasado. Como señala Ortega y Gasset, el filósofo puede pretender entender la doctrina de otro pensador mejor que éste mismo, en cambio el historiador como tal debe atenerse a lo que la doctrina fue y significó para el autor y su época. Puede decirse, por eso, que no todo pensador es un historiador de la filosofía estrictamente, ni los especialistas y eruditos en la historiografía filosófica son las más de las veces pensadores destacados o influyentes. El filosófo, sin embargo, como un imperativo de su pensar, vuelve siempre la mirada a la tradición del filosofar, se nutre constantemente de ella y reconstruye a su modo la historia de la filosofía.

Puede dividirse la historia de la filosofía en las siguientes cinco etapas: I. *Filosofía antigua* o *clásica* (desde los orígenes hasta el siglo V. d. C.). II. *Filosofía medieval* (del siglo VI al si-

glo XV). III. *Filosofía del Renacimiento* (siglos XV y XVI). IV. *Filosofía moderna* (del siglo XVII a fines del siglo XIX). V. *Filosofía contemporánea* (de fines del siglo XIX a nuestros días).

Estas etapas y sus límites cronológicos, que corresponden fundamentalmente a las épocas en que se suele dividir la historia occidental, son en mucho divisiones convencionales. No debe pensarse que hay cortes bruscos entre un momento y otro de la reflexión filosófica, sino un tránsito y un cambio de orientación que se hacen sensibles contemplando a la distancia lapsos suficientemente amplios. De allí que muchos pensadores y movimientos de ideas puedan ser considerados dentro de una u otra etapa, según sea el criterio de división que se aplique al proceso histórico. Las mismas observaciones valen para las épocas y períodos particulares que más adelante habremos de señalar dentro de cada una de estas cinco grandes etapas.

* * *

Guía de lecturas. El estudiante debe tener presente que para su formación personal es importante el estar familiarizado con los principales manuales y exposiciones de la historia de la filosofía general y de los períodos especiales, y tener una idea de los problemas y métodos de la investigación histórico-filosófica. Debe, no obstante, considerar que la sola información histórica, siendo condición muy necesaria, no es suficiente para lograr una cabal formación filosófica. Creemos conveniente insistir aquí en que la lectura e interpretación de los textos filosóficos más célebres, la meditación personal sobre los problemas que surjan de esa lectura, la práctica constante del análisis crítico de la rica temática que ha reclamado la atención de los filósofos en el pasado y vuelve a plantearse hoy desde las nuevas perspectivas intelectuales de nuestra época, en suma, el situarse directa y personalmente en el proceso del filosofar, es condición irremplazable para penetrar en la filosofía y su historia.

En torno a la historia de la filosofía, sus tareas, problemas, métodos e interpretaciones pueden consultarse en castellano los siguientes libros: Francisco Romero, *Sobre la historia de la filosofía*, Tucumán, Universid. Nacional de Tucumán, 1943; Rodolfo Mondolfo, *Problemas y métodos de la investigación en historia de la filosofía*, ya citado, que además de valiosas orientaciones metodológicas ofrece amplia bibliografía sobre el tema; Nicolai Hart-

mann, *El Pensamiento filosófico y su historia*, Montevideo, Ed. Claudio García, 1944, en que el autor defiende una concepción de la historia de la filosofía como proceso del pensamiento problemático, que él opone al pensamiento constructivo sistemático. Con provecho se leerán también la Introducción a la *Historia de la filosofía* de W. Windelband (México, Ed. Robredo, 1941, t. I, y Buenos Aires Ed. El Ateneo 1960, t. I); la Introducción a la *Historia de la filosofía* de E. Breheir (Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1942, t. I), así como el prólogo que para este libro escribió Ortega y Gasset con el título de "Ideas para una historia de la filosofía", y el prólogo del mismo Ortega a la *Historia de la filosofía* de Karl Vorlaender, Madrid, Ed. Beltrán, 1921, vol. I., que ilustran bien el punto de vista historicista sobre la evolución de la filosofía y su investigación historiográfica. Puede consultarse asimismo el ensayo de Ortega, *Origen y epílogo de la filosofía*, México, F. d. C.E., 1960, y el libro de Julián Marías, *Biografía de la filosofía*, Buenos Aires, Ed. Emecé, 1954.

Fundamentales para la comprensión del proceso de la filosofía, pero de mucho más difícil lectura —por lo cual deben ser manejados en una etapa ulterior del estudio— son los trabajos de W. Dilthey, especialmente los reunidos en los volúmenes *Introducción a las ciencias del espíritu y Teoría de la concepción del mundo*, de la traducción castellana de las *Obras completas* de este autor, editadas en México por el Fondo de Cultura Económica. Otro tanto hay que decir de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* de Hegel (México, F. d. C. E., 1955, 3 vol.), que el estudiante no puede abordar sino después de poseer una sólida formación filosófica general y una versación suficiente en el pensamiento hegeliano.

Las más amplias historias de la filosofía en nuestro idioma[1] son las ya mencionadas de Windelband y Breheir. Otros manuales de diferente amplitud y orientación son el de Karl Vorlaender ya citado; J. Hirschberger, *Historia de la filosofía*, Barcelona, Ed. Herder, 1954-56, 2 vol; Albert Rivaud, *Historia de la filosofía*, 3 vol. B. Aires, Ed. Kapeluz, 1962 (que se extiende sólo hasta la filosofía moderna); Nicola Abbagnano, *Historia de la filosofía*, Barcelona, Ed. Montaner y Simón, 1955, 3 vol.; Augusto Messer, *Historia de la filosofía*, Madrid, Ed. Rev. de Occ., 1927, y Buenos Aires, Ed. Espasa Calpe, 1939, 5 vol.; Julián Marías, *Historia de la filosofía*, Madrid, Ed. Rev. de Occ., 10a. ed., 1958, que sigue la

1 La más notable historia general de la filosofía, obra clásica ya por su información, actualizada y completada a través de sucesivas reediciones, es la de F. Uuberweg, **Grundriss der Geschichte der Philosophie**, Berlín, 12ª ed., 1923-1928, 5 vol.

orientación ortegiana; Michele F. Sciacca, *Historia de la filosofía,* Barcelona Ed. Miracle, 2a. ed., 1954, de orientación idealista católica; Angel González Alvarez, *Manuel de historia de la filosofía,* Madrid, Ed. Gredos, 1957, de orientación escolástica. Se está editando actualmente en castellano en varios volúmenes, una *Hist. de la filosofía,* dirigida por M. A. Dynnik, de la Academia de Ciencias de la Unión Soviética (México, Ed. Grijalvo), que sigue la línea del materialismo dialéctico ruso oficial.

La *Hist. de la filosofía occidental* de Bertrand Russell (Buenos Aires, Ed. Espasa Calpe, 1947) es, más que la obra de un historiador, un enjuiciamiento del proceso de la filosofía desde el punto de vista personal crítico del autor; así situada es una obra muy sugestiva y valiosa.

Como manuales breves se recomiendan Ernst von Aster, *Hist. de la filosofía,* Barcelona. Ed. Labor, 1945; Guido de Ruggiero, *Sumario de Historia de la filosofía,* B. Aires Ed. Claridad 1949; J. Hirschberger, *Breve historia de la filosofía,* Barcelona, Herder, 1961, y R. Delgaauw, *Historia de la filosofía,* B. Aires, Ed. Carlos Lohle, 1966. Un apretado compendio es también el libro de W. Dilthey, *Hist. de la filosofía,* México, F. d. C. E., Brev., 1951. Tienen una utilidad limitada como instrumentos de aprendizaje las sinopsis del tipo de *Hist. de la filosofía, en cuadros esquemáticos,* por Angel González Alvarez (Madrid, Espasa, 1950) y *Gráficos de la hist. de la filosofía,* por Ismael Quiles y Felipe Mac Gregor (Buenos Aires, Ed. Espasa Calpe. 1940), en que, por otra parte, el punto de vista escolástico lleva a sobrevalorar ciertos movimientos y doctrinas en perjuicio de otros muy notables e influyentes en el desarrollo de la filosofía desde la antigüedad.

Una amplia selección de textos de todas las épocas con reseñas informativas sobre los autores, de inestimable utilidad para el estudiante, es *La filosofía en sus textos,* compilada por Julián Marías (Barcelona, Ed. Labor, 1955, 2 vol.). A ella hemos de remitir al lector al revisar la bibliografía correspondiente a los diferentes períodos de la filosofía. Nuestras selecciones de Textos, *Lecturas filosóficas y Breve antología filosófica,* ya mencionados. sirven al mismo fin.

Para los fines de la introducción, pueden manejarse también con provecho algunas colecciones de estudios sobre figuras de la historia de la filosofía, como por ejemplo, *Los grandes pensadores,* editada bajo la dirección de Ernst von Aster (Madrid, Ed. Rev, de Occ. 1925, 6 vol.; nueva ed., Buenos Aires, Ed. Espasa Calpe, 1938-1940, 2 vol.).

La mayoría de las obras antes mencionadas no tocan directamente el pensamiento oriental. La edición de la *Hist. de la filosofía* de Brehier incluye, sin embargo, el estudio de Paul Masson-Oursel, "La filosofía en Oriente", que es una buena introducción a ese pensamiento. Pueden consultarse asimismo en castellano: H. Frankfort y otros, *El pensamiento prefilosófico*, México, F. d. C.E., Brev., 1954, 2 vol.; C. P. Conger y otros, *Filosofía del Oriente*, México, F. d. C. E., Brev., 2a. ed., 1954; Rene Guenon, *Introducción al estudio de las doctrinas hindúes*, B. Aires, Losada, 1945; y Vicente Fatone, *Introducción al conocimiento de la filosofía de la India*, Buenos Aires, Ed. Viau. s. a.

* * *

La *filosofía clásica o antigua* comprende el desarrollo de la reflexión en Grecia y Roma. Una primera época dentro de este amplio lapso es la de la *filosofía griega* propiamente dicha, que va desde los primeros filósofos hasta Aristóteles. A continuación de ésta, una segunda época comprende el pensamiento filosófico que se desenvuelve dentro del marco de la llamada cultura helenística y se prolonga en Roma hasta el fin del Imperio.

1.—*La filosofía griega* (siglo VI a. C. a siglo IV a. C.). Se conviene en considerar a Tales de Mileto, quien vivió aproximadamente entre los años 624 y 546 a. C., el primer pensador que se propuso dar una explicación del mundo según criterios independientes de la reflexión mítico-religiosa tradicional. Si bien la orientación de su pensamiento no pudo ser totalmente extraña a esa tradición, en él está ya definida la orientación general del pensar filosófico. Pero no importa tanto la obra singular del Tales cuanto la acción del grupo de pensadores jónicos del cual él forma parte. Unidos por vínculos que pueden considerarse de escuela —se habla por eso de la escuela de Mileto—, emprende la tarea de explicar la naturaleza a base de un principio único *(arjé)*, tomado como origen y sustento de toda la realidad. Los principios elegidos varían de filósofo a filósofo, pues en Tales es el agua, en Anaxímenes es el aire y en Anaximandro una substancia indeterminada, el *apeirón*, pero la intención y el método son en esencia los mismos. Es común también en ellos el concebir el principio como una instancia natural, material y animada a la vez, de donde la calificación de *hylozoístas* (*hylé*=naturaleza; *zoon*=vida) que se da desde antiguo a estos primeros filósofos.

Los pensadores jónicos y los que vienen a continuación de ellos, especulando separadamente o en escuelas, se interesan por la realidad en conjunto, por el mundo exterior, los fenómenos de la tierra y el cielo; su tema es el cosmos, cuya existencia y ley quieren entender y formular. Es por esto que, pese a las diferencias particulares de orientación y de actitud, se estudia a todas estas figuras como parte de un solo gran período, el primero de la filosofía griega, al que se da el nombre de *cosmológico* o *presocrático*.

Dentro de este período, Pitágoras y los pensadores de la escuela pitagórica utilizan el concepto de número como principio explicativo de las cosas e incorporan así los criterios y métodos racionales de la matemática —que ellos contribuyeron decisivamente a constituir como disciplina teórica— dentro del repertorio mental de la filosofía. Por otra parte, Heráclito, que es una de las personalidades intelectuales más poderosas de la antigüedad, continúa en cierto modo la línea del pensamiento jónico, pues propone un principio físico, el fuego, como *arjé* cósmico, pero al mismo tiempo sobrepasa este estadio de la reflexión griega al hacer del cambio de las cosas tema central de su reflexión, concibiéndolo como principio universal, razón o *logos* de toda existencia. Este desplazamiento del interés teórico hacia el proceso del mundo y esta conceptualización del cambio como tal hacen del pensamiento de Heráclito el modelo de todas las filosofías del devenir que luego han surgido en el curso de los siglos. Pero en este período surge también, con Jenófanes de Colofon y, sobre todo, con Parménides y sus discípulos de la escuela de Elea, entre los que destacan Zenón y Meliso, el modelo del pensar contrapuesto a las filosofías del devenir, esto es, las filosofías del ser, que postulan la permanencia e inmutabilidad de la esencia del mundo y conciben la verdad como la unidad absoluta y perfecta de lo real. Y a modo de conciliación y variación de estas dos posiciones fundamentales aparecen en la misma época otras filosofías, como la de Empédocles, que propone cuatro *raíces* o elementos (aire, agua, tierra y fuego) y dos fuerzas, amor y odio, como principios explicativos universales, o la de Anaxágoras, con quien la filosofía llega al centro intelectual de Grecia, Atenas, el cual introduce el concepto de intelecto *(nous)* como principio organizador de la naturaleza, concebida como una multiplicidad

infinita de cualidades elementales (*homeomerías*), y, finalmente, la de Leucipo y Demócrito, que formulan la primera teoría atomista de alcance universal, aportando con ello un fecundísimo principio explicativo que sólo el pensamiento moderno habrá de aprovechar y desarrollar cabalmente.

En el siglo V a. C. la filosofía, llegada a su madurez, toma un giro nuevo. En parte siguiendo su propia lógica interna, pues el fracaso de las grandes síntesis cosmológicas exigía una concepción distinta de las tareas del pensar, y en parte por acción del cambio de las circunstancias sociales y el establecimiento de la democracia en Atenas, el centro de atracción de la filosofía se desplaza hacia la temática del hombre. El alma, la conducta individual y los fundamentos de la organización social, el conocimiento y la acción, se convierten en los problemas fundamentales de la filosofía. Con ello se abre un nuevo período de la reflexión helénica, el *antropológico*, que estará animado por la actividad de los "educadores de hombres", entendidos en el arte de pensar, argumentar y persuadir, que hacen de la filosofía una profesión de utilidad práctica y un poderoso factor político. La tradición los ha hecho famosos con el nombre de *sofistas*. Protágoras, Gorgias, Hipias, Pródico, son los más renombrados. A este movimiento pertenece también el más ilustre adversario y crítico de los sofistas, Sócrates (470-339 a. C.), cuya huella ha sido muy honda en el pensamiento griego. En la meditación socrática está el punto de arranque de corrientes de pensamiento tan dispares como la escuela cínica de Antístenes y Diógenes, la escuela cirenaica que, a través de la enseñanza de Aristipo, difunde una ética hedonista, la escuela de Megara, con Euclides, Diodoro Cronos y otros pensadores, a quienes se deben fundamentales contribuciones a la lógica y la dialéctica, las escuelas de Elis y Eretría, con Fedón y Menedemo, y, en fin, Platón y su escuela. Pero en Sócrates puede verse en verdad la fuente del curso principal del filosofar europeo ulterior. El introdujo un método de pensar, una técnica nueva de planteo y elaboración de la problemática filosófica, y propuso temas y soluciones cuyo influjo puede rastrearse a lo largo de la evolución de la filosofía hasta nuestros días. El análisis del lenguaje, la crítica de los conceptos básicos de la ciencia, la fundamentación racional de la conducta humana y de la organización del Estado, y la noción filosófica de alma son

motivos capitales del pensamiento filosófico que encuentran su primera formulación en Sócrates.

Con Platón (427-348 a. C.) se define y con Aristóteles (384-322 a. C.), discípulo de éste, alcanza su culminación un nuevo período, el tercero del filosofar griego; puede llamársele el *período de las grandes filosofías sistemáticas*. En él, la inquietud por el hombre y sus problemas se inserta dentro de una visión total de la naturaleza y el cosmos. El pensamiento platónico, bellamente expresado en los libros que en forma de diálogos escribió el filósofo ateniense, es de una riqueza que resiste a todo esquematismo. Sólo un aspecto de él es la famosa teoría de las ideas que, en cuanto concepción metafísica, postula la realidad de entidades ideales trascendentes, a las cuales, siendo el ser por eminencia, están supeditadas, como imitaciones o reflejos de ellas, las cosas de la naturaleza que observamos. En esta doctrina está la fuente de una poderosa tradición del pensamiento occidental, el *idealismo objetivo*, y de una manera de entender y practicar la reflexión filosófica, vigente hasta nuestros días.

Aristóteles sostiene, en cambio, la inmanencia de las ideas en las cosas. Introduce, además, los conceptos fundamentales de acto y potencia, que, junto con los de materia y forma, causa final y causa eficiente, le permiten explicar el cambio real y concebir el universo como una escala ordenada de entes que va desde las cosas físicas, en que prevalece la potencia, hasta Dios, que es acto puro. En su meditación sobre el ser, centrada en la noción de substancia, alcanzó su más cabal realización el proyecto griego de concebir el conjunto de lo existente como una naturaleza sujeta a legalidad y armoniosamente concertada. La influencia de Aristóteles, cuyo saber cubría todos los campos, ha sido enorme en el curso del filosofar ulterior, como basta para probarlo la filosofía escolástica medieval que lo reconoció como autoridad indiscutida.

Después de Aristóteles, el pensamiento griego se prolonga siguiendo la traza dejada por este filósofo y Platón, especialmente a través del Liceo y la Academia, que son las escuelas que ellos fundaron. Esta línea de pensamiento no logra, sin embargo, nuevos frutos de alto valor. La sociedad ha cambiado entretanto y

al morir la ciudad-estado clásica se hacen presentes nuevos problemas que afectan al conjunto de la existencia del hombre antiguo. Se torna imperativo un pensar distinto que, cuando define su sentido y sus métodos, señala otro período de la filosofía.

* * *

Guía de lecturas. Las más recomendables exposiciones de conjunto sobre la filosofía clásica son: León Robin, *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, Barcelona, Ed. Cervantes, 1926 (nueva ed. de Uteha, México); J. Burnet *La aurora del pensamiento griego*, México, Ed. Argos, s. a.; Mondolfo, *El pensamiento antiguo*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1942, 2 vol., que es al mismo tiempo una antología de textos[1]; y Wilhelm Capelle, *Hist. de la filosofía griega*, Madrid, Ed. Gredos, 1958.

Para los fines de la iniciación, pueden leerse, como obras breves, los siguientes libros: R. Mondolfo, *Breve historia del pensamiento antiguo*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1953-1954, y W. K. C. Guthrie, *Los filósofos griegos*, México, F. d. C. E., Brev., 1954. Como un enfoque sugestivo léase el ensayo de Xavier Zubiri "El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico" en *Naturaleza, historia, Dios*, Buenos Aires, E. Poblet, 1948.

Sobre los filósofos del período cosmológico puede consultarse en particular el estudio de R. Richter, "La filosofía presocrática", incluído en el vol. primero de la colección *Los grandes pensadores* (Ed. Espasa Calpe, ya citada). Un tratamiento más completo, pero de difícil lectura para el principiante, se encontrará en W. Jeager, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, F. d. C. E., 1952. El alumno puede llegar a los textos de los presocráticos, en traducción castellana, valiéndose del libro de Mondolfo mencionado en primer lugar; los encontrará asimismo en J. Gaos, *Antología filosófica*, y en Juan David García Bacca, *Los presocráticos*, México, El Colegio de México, 1944, 2 vol. (nueva ed., Caracas, Univ. Central 1955), que es la más completa compilación y traducción de estos textos en nuestra lengua.

Sobre Sócrates y el pensamiento del período antropológico pueden consultarse: R. Richter, "Sócrates y los sofistas", en *Los grandes pensadores*, vol. 1º; Eduard Zeller, *Sócrates y los sofistas*, Buenos Aires. Ed. Nova, 1955; A. E. Taylor, *El pensamiento de Só-*

1 Existe en castellano, como libro de referencia sobre esta etapa de la filosofía, el repertorio bibliográfico de R. Mondolfo, **Guía bibliográfica de la filosofía antigua**, Buenos Aires, Ed. Losada, 1959.

crates, México, F. d. C. E., Brev., 1961. A. Gómez Robledo, *Sócrates y el socratismo*, México, Centro de Estudios Filosóficos, 1966. Una extensa biografía intelectual es la de Antonio Tovar, *Vida de Sócrates*, Madrid, Ed. Rev. de Occ., 2a. ed., 1953. Para el conocimiento de la personalidad y la influencia de Sócrates, en contacto con las fuentes griegas, se recomienda la lectura de Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, y *Apología*, México, Univ. Nac., 1949 (versión castellana de J. D. García Bacca y texto griego), así como Platón, *Apología de Sócrates* (hay varias ed. en castellano; la más recomendable es la de México, Univ. Nac., 1944, traducción de García Bacca). El bello libro de Romano Guardini, *La muerte de Sócrates*, Buenos Aires, Ed. Emecé, 1960, está construído como una selección y comentario de varios textos platónicos referentes a los últimos momentos de Sócrates. Es también una excelente introducción a la lectura de Platón.

Sobre Platón y su filosofía, pueden consultarse: Walter Pater, *Platón y platonismo*, Buenos Aires, Ed. Emecé, 1946; Auguste Dies, *Platón: su vida, su pensamiento, sus doctrinas*, México, Ed. América, 1941; Pierre-Maximine Schuhl, *La obra de Platón*, Buenos Aires, Ed. Hachette, 1945, con una nota de Juan Adolfo Vásquez sobre las traducciones de Platón al español; y Alexandre Koyre, *Introducción a la lectura de Platón*, Madrid, Alianza Editorial, 1966. Acerca del platonismo y la Academia, véase: A. E. Taylor *El platonismo y su influencia*, Buenos Aires, Ed. Nova, 1946; Paul Landsberg, *La academia platónica*, Madrid, Ed. Rev. de Occ., 1926; J. Brun, *Platón y la Academia*. Buenos Aires, Eudeba, 1961.

Aparte de los ya citados, se encontrarán textos platónicos seleccionados en J. Gaos, *Antología filosófica*, R. Mondolfo, *El pensamiento antiguo*, vol. 2º, Julián Marías, *La filosofía en sus textos*, vol. 1º y A.S.B. *Lecturas filosóficas* y *Breve antología filosófica*. Como ya hemos indicado, el estudiante puede emprender desde el principio la lectura completa de algunos diálogos (vg., *Critón, Eutifrón, Fedón, La República*, libs. I, III y VIII, esp.). Hay varias ediciones de estos y otros libros, pero ninguna de obras completas de Platón en versión directa del griego. Existe sólo la versión indirecta de las *Obras completas* hecha por Patricio de Azcárate (Buenos Aires, Ed. Espasa Calpe, 1946 y ss; hay otras ediciones). El Instituto de Estudios Políticos de Madrid viene publicando ediciones bilingües muy serias que se recomiendan junto con las de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Para obtener una primera información sobre la filosofía de Aristóteles, el estudiante puede leer algunos de los siguientes libros breves: F. Brentano, *Aristóteles*, Barcelona, Ed. Labor, 1930; H. Siebeck, *Aristóteles*, Madrid, Ed. Rev. de Occ., 1930; I. Quiles,

Aristóteles, vida, escritos y doctrinas, Buenos Aires, Ed. Espasa, Col. Austral, 1944. Más adelante, podrá consultar otros trabajos más amplios, como el de David Ross, *Aristóteles,* Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1957, y el de Jaeger, *Aristóteles,* México, F. d. C.E., 1946. Sobre la escuela aristotélica, véase: J. L. Stocks, *El aristotelismo y su influencia,* Buenos Aires, Ed. Nova, 1947 y J. Brun, *Aristóteles y el Liceo,* B. Aires, Eudeba, 1961.

Aunque el principiante no puede abordar fácilmente la lectura completa de las principales obras de Aristóteles (vg., *Metafísica, Etica Nicomaquea, De Anima, Física, Política)* es necesario que se ponga en contacto con los textos del filósofo a través de selecciones como las que se encuentran en los libros de Gaos, Mondolfo, Marías y A.S.B., mencionados a propósito de Platón. *El concepto de verdad en Aristóteles,* por Alberto Wagner de Reyna (Mendoza, Univ. Nac. de Cuyo, 1951), contiene una antología de textos aristotélicos, comentados por el autor, que constituye una muy didáctica iniciación en la lectura e interpretación del filósofo de Estagira. De las obras completas de Aristóteles, además de la versión indirecta de Patricio de Azcárate, existe la directa de Francisco de P. Samaranch, *Aristóteles, Obras,* Madrid, Aguilas, 1964. Entre las ediciones serias de diversos libros de Aristóteles están las bilingües de la Univ. de México y del Instituto de Estudios Políticos de Madrid.

* *

2—*La filosofía helenístico-romana* (del siglo III a. C. al siglo V de nuestra era). Un filosofar eminentemente normativo, una meditación moral y místico-religiosa es lo característico de esta época. La quiebra de los valores antiguos impone a la filosofía, con más fuerza que antes, una misión rectora y la convierte en una doctrina moral de la salvación laica por la inteligencia o en una preparación para la visión mística y el consuelo de la fe. La filosofía se hace así, decididamente, *sabiduría de la vida.*

Entre las filosofías no religiosas más importantes de esta etapa se encuentra el *estoicismo,* fundado por el griego Zenón de Citium, en cuya evolución se distinguen tres momentos: el estoicismo antiguo, con Zenón, Cleanto y Crisipo, el medio, con Panecio de Rodas y Posidonio, y el nuevo, que se desarrolla en la época imperial romana, con Séneca (41 a. C. - 65 d. C.), el esclavo frigio Epicteto (50-120) y el emperador Marco Aurelio (121-180). Aunque en su origen la filosofía estoica se sustenta en una nueva

metafísica de corte materialista y utiliza el concepto heracliteano de *logos* o razón del mundo, más importante en ella es el contenido moral del pensamiento, desenvuelto sobre todo por los filósofos de la época romana. El sabio estoico es el hombre que sabe vivir según la razón y la naturaleza, dominando sus pasiones y alcanzando la autarquía, es decir, la independencia de todo aquello que puede esclavizar su alma y hacerlo infeliz. La misma preocupación moral es característica en la otra gran corriente filosófica laica de la época, el *epicureísmo*, que toma su nombre del filósofo griego Epicuro (341-270 a. C.), quien abrió escuela en Atenas hacia el año 306 a. C. El famoso poeta romano Lucrecio ha sido uno de los principales difusores de este pensamiento, al que está dedicado su poema *De Rerum Natura*. Las tesis de Epicuro concilian una cosmología materialista, que procede del atomismo presocrático, con una ética hedonista. La sabiduría epicúrea aconseja buscar la felicidad por el placer sujeto a medida y concorde con la naturaleza del hombre. También aquí la meta suprema es la tranquilidad interior (ataraxia), la paz del alma libre del dolor y del temor. En el *escepticismo* antiguo o pirronismo, representado por Pirrón de Elis, Enesidemo, Sexto Empírico y Agripa, y en el *eclecticismo*, cuya figura más destacada fue Cicerón, prevalece también la intención prescriptiva moral.

El saber de salvación y la norma de vida que proponen otras filosofías de la época tiene un sustento predominantemente religioso. Este es el caso de la doctrina de Filón de Alejandría, que se mueve en la órbita de la fe hebrea, así como de los *gnósticos*, inspirados en diversas confesiones orientales, y del *neoplatonismo*, cuya principal figura fue Plotino (205-270). La metafísica panteísta que expone Plotino en las *Enneadas*, su obra capital, concibe todas las cosas como emanadas del Uno originario, siguiendo un proceso que tiene como estadios sucesivos la emanación del espíritu o *Nous*, del alma cósmica y de las existencias sensibles y materiales. Esta reflexión se prolonga en una visión mística y en una doctrina de la salvación por retorno del alma humana a su fuente originaria.

En la meditación cristiana alcanza sin duda su punto culminante la resolución de la inquietud filosófica en la religión. La *apologética* (San Justino, Tertuliano, Lactancio) y la *patrística* o

filosofía de los Padres de la Iglesia (San Gregorio, San Clemente, San Ambrosio, etc.) representan la toma de contacto del cristianismo con la filosofía antigua, contacto que es en mucho polémico y que llega inclusive, como es el caso de Tertuliano, a una negación radical de la razón griega por parte del creyente. Lentamente, sin embargo, se produce una asunción de la tradición filosófica anterior en esta nueva corriente del pensar occidental y una formulación de los motivos cristianos en el lenguaje teórico de esa tradición. Esta es la obra sobre todo de la más notable figura de entonces, San Agustín (350-430), en quien se da la primera gran interpretación de las relaciones entre la razón y la fe, principal preocupación del pensamiento cristiano a lo largo de su evolución. San Agustín postula la necesidad de creer para poder entender y ve la tarea propia de la filosofía— cuyo centro de interés es Dios y el alma— en la elaboración racional del credo, sustentada e iluminada por la fe.

En la *patrística* se define ya, no sin pugnas internas y variedad de matices, la orientación principal de la meditación cristiana, que ha de expandirse en una nueva época de la filosofía, por lo cual algunos historiadores la estudian en la parte correspondiente a la filosofía medieval. Dos son los motivos cardinales que definen esta orientación: el acendramiento de la concepción interior, personal, del hombre, y la idea de la creación del mundo a partir de la nada, que era extraña al espíritu griego. Esta idea implica la noción de un Dios creador y trascendente y lleva a concebir la realidad y la existencia mundanas como esencialmente dependientes y perecederas. La confianza antigua en el ser cede el lugar así a la confianza en Dios.

* * *

Guía de lecturas. Sobre las filosofías de esta época, consúltese, además de las historias y exposiciones generales del pensamiento clásico y medieval[1], A. Reyes, *La filosofía helenística*, México, F. d. C. E., Brev., 1959.

En *La filosofía en sus textos* de Marías y *El pensamiento antiguo* de Mondolfo se encontrarán textos bien seleccionados de

1 Véase la bibliografía de las pp. 48 y 60.

filósofos de esta época. La antología de fragmentos antropológicos compilada por J. Marías, *La idea del hombre*, Buenos Aires, Ed. Espasa Calpe, Col. Austral, 1952, incluye fragmentos de los estoicos, Epicuro, los escépticos y eclécticos, Filón, Plotino, San Agustín y otros Padres.

Puede leerse también directamente algunos de los textos estoicos del período imperial, como el *Enquiridion* de Epicteto, los *Soliloquios* de Marco Aurelio y algunos tratados de Séneca, de los cuales hay ediciones accesibles en Col. Austral. De Séneca hay, además, una traducción de sus *Obras completas*, Madrid, Ed. Aguilar, 1949. Sobre el estoicismo consúltese el libro de P. Barth, *Los estoicos*, Madrid, Ed. de Occ., 1939.

Las cartas de Epicuro son lectura muy recomendable para ganar una idea justa del pensar epicúreo; pueden encontrarse en Diógenes Laercio, *Vida y opiniones de los filósofos más ilustres*, lib. X (hay varias ediciones; vg., Espasa Calpe, Col. Austral). La importante "Epístola a Meneceo" ha sido incluída en *Lecturas filosóficas*. Sobre Epicuro pueden leerse, André Cresson, *Epicuro; su vida, su obra, su filosofía*, México, Ed. América, 1941, y A. J. Fastugiere, *Epicuro y sus dioses*, B. Aires, Eudeba, 1960, que aborda el tema de la religión en Epicuro.

Conviene que el estudiante maneje algunos textos de los primeros filósofos cristianos. La Biblioteca de Autores Cristianos ha editado un volumen de *Padres apologetas griegos, Madrid*, 1954. Una buena iniciación en el pensamiento de San Agustín es la antología seleccionada por el P. Przíwara, *El Pensamiento de San Agustín*, Lima, Biblioteca Peruana de Cultura Católica, 1946. Las *Confesiones* y los *Soliloquios* son también lectura que el estudiante puede hacer por su cuenta. A este efecto señalamos la edición bilingüe de las *Obras de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1946, cuyo vol. I. contiene una introducción general y una bibliografía del filósofo católico. Un estudio breve y serio es el de M. Baumgartner "San Agustín", en la colección *Los grandes pensadores*, vol. 1º. Otros estudios recomendables son: A. Gómez Robledo, *Cristianismo y filosofía en la experiencia agustiniana*, México, Univ. Nacional, 1942, y Regis Jolivet, *San Agustín y el neoplatonismo cristiano*, Buenos Aires, C.E.P.A., 1941.

IV

EL PROCESO HISTORICO DE LA FILOSOFIA (continuación)

"De las potencias vitales, que determinaron desde los senos más profundos la evolución milenaria de la Edad Media, nacen también para la filosofía moderna los grandes impulsos".

Heinz Heimsoeth

"La actitud del filósofo moderno con respecto a la historia parece estar marcada por una tensión perpetua entre el deseo de apoyarse en el pasado y el temor de ver el pensamiento filosófico disiparse y desmenuzarse en la erudición"

Emile Brehier

"No podemos tener una visión perfecta de nuestros orígenes inmediatos. La historia empieza solamente cuando se ha posado el polvo del recuerdo. Las formas de pensamiento y de vida de hoy son una continuación demasiado patente de las de ayer para que podamos verlas con claridad".

Gilbert Ryle

3—*La filosofía medieval* (del siglo V al siglo XV). La disolución del Imperio romano señala el fin de la edad antigua y con él una crisis profunda de la cultura y la vida de Occidente. La filosofía sufre el efecto de este cambio decisivo. En los siglos que siguen inmediatamente al derrumbe del poder imperial se ha perdido memoria de las grandes realizaciones del pensamiento grecolatino. Apenas si, por obra de Boecio, a quien ha hecho famoso su *Consolación de la filosofía*, se salva del naufragio parte de la lógica aristotélica y el *Isagoge* del neoplatónico Porfirio. Al lado de las obras de San Agustín, este legado fragmentario ha de tener una influencia enorme en la construcción de la nueva cultura, la propiamente medieval, que se delínea claramente hacia el siglo X. Entretanto, en un mundo caótico, en el que lentamente se iban reconstituyendo los cuadros de la vida europea y se establecían nuevos principios de ordenación política y social, el quehacer intelectual se refugia en los conventos y abadías y allí, a partir de comienzos muy rudimentarios y simples, prospera con los siglos. Las escuelas conventuales y catedralicias son de este modo la matriz de la nueva filosofía, la llamada *escolástica*, que ha de florecer a partir del siglo X. En ella encuentra su más cabal expresión teórica el espíritu del hombre medieval. Antes de ese siglo, en el período que suele llamarse pre-escolástico, puede señalarse como nombre importante en filosofía, a Juan Escoto Erígena (muerto hacia 804), cuya reflexión intenta una síntesis del neoplatonismo con las doctrinas cristianas.

La escolástica es un producto de la enseñanza y, en su forma más desenvuelta, de la Universidad. En su método y en su intención lleva el sello de este origen. Las formas típicas de la docencia de entonces son la *lectio*, o lectura e interpretación de textos de autoridades, y la *disputatio*, o discusión de puntos doctrinarios, por vía dialéctica. En consonancia con esto, las obras de los filósofos son dedicadas principalmente al comentario de los autores reconocidos, al análisis de puntos sujetos a disputa y demostración *(quaestiones y opuscula)* y, finalmente, a exposiciones sistemáticas de la doctrina filosófica y teológica cristiana (las famosas Sumas como la *Summa Theologica* de Santo Tomás).

Otro carácter que marca profundamente esta filosofía, íntimamente vinculado con el anterior, es su dependencia de las preocupaciones religiosas dominantes en la época. La escolástica es una filosofía al servicio de la religión, aunque no deje de reclamar y tenga efectivamente un sector propio de inquisición. De allí que sea motivo constante de reflexión el deslinde del campo en que la razón puede actuar con autonomía, estando como está subordinada a la revelación, es decir, a la fe, en lo que toca a las últimas certezas acerca de la existencia y el ser.

Dentro de este marco, el pensamiento escolástico formuló una concepción total de la realidad en que los motivos fundamentales del cristianismo se unieron a las ideas heredadas de la filosofía greco-latina, especialmente las de Platón, que se entroncan con la tradición agustiana, y las de Aristóteles, que poco a poco se difunden por mediación de los árabes y encuentran sus más notables defensores en San Alberto Magno y Santo Tomás. Una imagen acabada del cosmos, una ordenación universal de formas terrenales y astrales, el hombre en el centro —que es la Tierra según la astronomía ptolomeica— y, presidiendo todo este conjunto, un Dios trascendente y personal, del que procede y en el que se funda todo ser y todo valor, es el fruto de este notable esfuerzo especulativo.

Las motivaciones metafísicas y teológicas dominantes explican la pasión que los escolásticos pusieron en la elucidación de problemas como el de los universales, en cuyo debate se enfrentaron los *realistas*, defensores de la existencia efectiva de las ideas generales, al estilo platónico, los *nominalistas*, que redujeron estas entidades a meros nombres, al aceptar sólo la existencia de lo individual, y los *conceptualistas*, que sostuvieron una tesis mediadora, reconociendo una entidad mental a las ideas. No se puede, en efecto, desligar este debate del contexto de la ontología escolástica, ya que cada una de estas interpretaciones tiene consecuencias que tocan profundamente a las tesis metafísicas básicas de la teología cristiana.

Pese a su uniformidad de conjunto, no está desprovisto el filosofar escolástico de un vivo dinamismo interno, ni deja de haber en él importantes variaciones doctrinarias, que adquieren la forma de corrientes definidas a lo largo de esta época. Pue-

den distinguirse tres momentos principales en la evolución de esta filosofía: 1) la *antigua escolástica*, o período de formación, que llega hasta el siglo XII, en el cual destacan San Anselmo de Canterbury (1033-1109), los filósofos de la escuela de Chartres, de orientación platónica y realista (Bernardo de Chartres, Gilbert de la Porrée, Juan de Salisbury, etc.), Pedro Abelardo (1079-1142) y Hugo y Guillermo de San Víctor, entre otros. 2) *La alta escolástica*, o período de apogeo (siglo XIII, principalmente), en que surgen los filósofos más importantes de la tradición agustiniana, como Alejandro de Hales y San Buenaventura (1221-1274), y las grandes figuras del aristotelismo católico, como San Alberto Magno y, sobre todo, Santo Tomás de Aquino (1225-1274), cuyas obras (*Suma contra los gentiles, Suma teológica, Del ente y la esencia*, etc.), síntesis acabadas del filosofar medieval, han tenido una enorme repercusión en el pensamiento cristiano hasta nuestros días. Al mismo período pertenece otro gran maestro escolástico, Juan Duns Escoto, en cuya meditación el agustinismo se entronca con el tomismo. Por su voluntarismo, Escoto señala una dirección contraria a la del maestro de Aquino. Otras figuras son: Roger Bacon, que se distingue como precursor del interés por la investigación experimental de la naturaleza, si bien sus motivaciones siguen siendo básicamente teológicas, y el lógico catalán Raimundo Lulio. 3) *La escolástica decadente* (siglo XIV), en que destacan Guillermo de Occam, Nicolás de Autrecourt y Juan Buridán, defensores vigorosos de las tesis nominalistas, cuyos planteos más radicales conducen al umbral de una época de la filosofía.

Cabe señalar, como una corriente paralela al filosofar escolástico propiamente dicho, la del pensamiento místico, representado entre otros por San Bernardo de Claraval, en el siglo XII y, más tarde, por el maestro Eckhart (1260-1327).

Alimentadas por otras creencias religiosas, discurren también a lo largo del medioevo las filosofías musulmana y judía. Son figuras importantes, en la primera, Avicena, Aben Tofail y Averroes, y, en la segunda, Avicebrón y Maimónides, cuyo pensamiento está, en lo esencial, pese a las diferencias religiosas y doctrinarias, muy fuertemente influído por Aristóteles.

* * *

Guía de lecturas. Acerca del pensamiento medieval, como obras generales, pueden leerse: A. Dempf, *La concepción del mundo en la Edad Media*, Madrid, Ed. Gredos, 1958, y E. Gilson *El espíritu de la filosofía medieval*, Buenos Aires Ed. Emecé, 1952. Para situar el filosofar cristiano en el contexto histórico y social de la época, se recomienda el cap. IV, "La tradición intelectual", del libro de R. W. Southern, *La formación de la Edad Media*, Madrid, Ed. Rev. de Occ. 1955.

Manuales breves sobre la filosofía medieval, que se leerán con provecho, son los de Paul Vignaux, *El pensamiento en la* Edad Media, México, F. de C.E., 1954, y Martin Grabmann, *Filosofía medieval*. Barcelona, Ed. Labor, 1928. Más extensos y detallados son los de J. M. Verweyen; *Historia de la filosofía medieval*, Buenos Aires, Ed. Nova, 1957; E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Ed. Gredos, 1958, 2 vol.; y Maurice de Wulf, *Historia de la filosofía medieval*, México, Ed. Just, 1945-1949, 3 vol. Sobre dos importantes sectores de la reflexión escolástica, la metafísica y la ética, pueden consultarse los libros de A. Dempf, *Metafísica de la Edad Media*, Madrid, Ed. Gredos, 1957, y *Etica de la Edad Media*, Madrid, Ed. Gredos, 1958. El problema de los universales a lo largo de la evolución de pensamiento medieval es estudiado muy detalladamente en el citado libro de Verweyen (part. principal, A-III).

El estudiante debe procurar leer algunos textos de las principales figuras de la escolástica. Es recomendable, vg., el *Proslogium* de San Anselmo, del cual hay traducción en la edición bilingüe de las *Obras completas* de este autor publicada en Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1952-1953, 2 vol., I. Aparte de esta edición, existen otras en castellano; entre ellas es muy útil la de R. Labrousse, Buenos Aires, Ed. Yerba Buena, 1945, pues trae en apéndice una selección de textos relativos a la historia de la prueba ontológica. En la misma Biblioteca de Autores Cristianos se han publicado, en 6 volúmenes, con texto bilingüe, las *Obras completas* de San Buenaventura (Madrid, 1945-1946), y de Santo Tomás de Aquino, la *Suma contra los gentiles*, Madrid, 1952-1953; 2 vol., y la *Suma teológica*, Madrid 1947-1958 (diversos volúmenes sin continuidad). Del último hay una edición de los *Opúsculos filosóficos genuinos*, Buenos Aires, Ed. Poblet, 1947, y varias del más famoso entre éstos, *Del ente y la esencia*. Sobre Santo Tomás, como estudios breves, son recomendables los de Martin Grabmann, *Santo Tomás de Aquino*, Barcelona, Ed. Labor 1930, y F. C. Copleston, *El pensamiento de Santo Tomás*, México, F. de C.E., Brev., 1960. Conviene asimismo que el estudiante tome contacto con las obras de algún filósofo no cristiano, para lo cual se presta muy bien la antología de Avicena,

compilada por M. Cruz Hernández y publicada con el título *Sobre la metafísica*, Madrid, Ed. Rev. de Occ., 1950. De los filósofos mencionados y de otros importantes se encontrarán textos escogidos en la varias veces citada antología de J. Marías, *La filosofía en sus textos*, vol. I.

Para comprender la conexión histórica del pensamiento medieval y el moderno, es excelente lectura H. Heimsoeth, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, Madrid, Ed. Rev. de Occ., 2a. ed., 1949. Ver también, de Ortega, *En torno a Galileo*, Madrid, Ed. Rev. de Occ., lección X.

* * *

4—*La filosofía del Renacimiento* (siglos XV y XVI). En el Renacimiento, como resultado del avance del conocimiento científico y técnico, de los descubrimientos geográficos, de los cambios políticos, sociales y económicos y de la nueva inquietud religiosa, comienza a plasmarse una nueva idea de la realidad. La imagen de un mundo finito y armoniosamente arreglado, que fue la predominante en la antigüedad y en el medioevo, es sustituída por el cuadro de una realidad infinita, con un espacio sin límites y sin centro (el nuevo sistema astronómico de Copérnico lleva implícita la negación de todo centro absoluto) y un curso abierto de desenvolvimiento temporal propicio a la acentuación, por contraste, de la importancia y función de lo individual y múltiple de las cosas y del hombre. Es ésta una época en que la atención se concentra en el mundo inmanente, en los hechos y las leyes que los rigen. Por cierto que no se pierde el interés metafísico por lo trascendente, pero se busca interpretarlo y entenderlo desde la inmanencia. Mientras en el medioevo la teología ofrecía los conceptos explicativos supremos, ahora éstos se piden a la investigación de la naturaleza. Hay también, por eso, una vuelta hacia el hombre, que se refuerza y enriquece con el redescubrimiento del legado humanista de los escritores clásicos.

La filosofía en que se expresan por primera vez estos puntos de vista, la que propiamente puede ser llamada renacentista, dista de ser un cuerpo doctrinario definido y bien formulado. La época es de diversificación y fermentación y así también es su filosofía. Por lo mismo, no alcanza las grandes cumbres de la reflexión anterior, aunque prepara el formidable despliegue intelectual de la filosofía moderna. Tampoco debe pensarse en

una ruptura inmediata y total con el pensamiento medieval, que en gran porción perdura como línea independiente o es incorporado a las nuevas síntesis teóricas. Un caso ejemplar a este respecto es el de Nicolás de Cusa (1401-1464), en quien puede verse un puente entre las formas más libres del pensar medieval y la nueva concepción del mundo.

Entre las corrientes más importante de esta etapa hay que mencionar, en primer lugar, las que rectualizan alguna dirección de la filosofía greco-romana, como el *neo-aristotelismo* de Pietro Pomponazzi, el *platonismo* de Marcilio Ficino y Pico de la Mirándola y el *neo-estoicismo* de Justo Lipsio. Hay una línea de *pensamiento escéptico* típicamente renacentista, representado en Francia por Pedro Charron y por el gran ensayista Miguel de Montaigne (1533-1592) y, en España, por Francisco Sánchez. Otro importante sector de reflexión es el de la *filosofía del Estado y el derecho*, a la que hacen contribuciones notables Nicolás Maquiavelo, Tomás Moro, Jean Bodin, Alberico Gentile y Hugo Grocio. Las más interesantes *filosofías de la naturaleza*, en las cuales se ensaya una gran concepción metafísica de nuevo estilo, son los de Campanella, Telesio y, sobre todo, Giordano Bruno (1548-1600), quien busca conciliar una interpretación del cosmos claramente panteísta con la valoración individualista de la multiplicidad y singularidad de las substancias finitas. En esta época florece, por otra parte, un pensamiento místico, que ilustra bien el nombre de Jacobo Boehme. Por lo demás, la preocupación religiosa y moral es característica del *humanismo* reformista de Erasmo de Rotterdam, mientras que el de Luis Vives se destaca por su interés pedagógico y psicológico. La constitución de una nueva ciencia de la naturaleza sobre bases empíricas y matemáticas, obra de Copérnico, Kepler y, especialmente, Galileo Galilei, es asimismo un ingrediente esencial de la revolución ideológica que se prepara en esta época y tiene, por tanto, una gran significación filosófica.

Las figuras y corrientes mencionadas son en lo substancial opuestas al filosofar escolástico tradicional. Pero éste perdura en la enseñanza y da todavía algunos pensadores destacados, como el español Francisco Suárez (1548-1617).

* * *

Guía de lecturas. Aparte de los capítulos sobre el Renacimiento de las obras generales de historia de la filosofía mencionadas en el capítulo III, y de los trabajos de Heimsoeth y Ortega citados al tratar de la filosofía medieval, pueden consultarse: W. Windelband, *Historia de la filosofía moderna*, Buenos Aires, Ed. Nova, 1951, tomo 1º, Introducción, y cap. I y II; H. Heimsoeth, *La Metafísica moderna*, Madrid, Ed. Rev. de Occ., 2a. ed., 1949, Introducción y cap. I y II; E. Cassirer, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, Ed. Emecé, 1951; y R. Mondolfo, *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1954.

El estudiante se formará una idea más vívida y concreta del pensar renacentista contrastando las obras de dos mentalidades tan dispares como Miguel de Montaigne y Giordano Bruno. Del primero se han publicado en castellano los *Ensayos completos*, Barcelona, Ed. Iberia, 1947 y 1951 (existe también una edición de esta obra en Losada), así como una selección con prólogo de André Gide, *El pensamiento vivo de Montaigne*, Buenos Aires, Ed. Losada, "Biblioteca del Pensamiento Vivo", 1939. De Giordano Bruno, véase *De la Causa, Principio y Uno*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1941.

Con respecto al pensamiento filosófico-político más característico de la época, conviene leer pasajes de *El Príncipe* de Maquiavelo, del cual hay varias ediciones (una bilingüe, Madrid, Ed. Rev. de Occ. y Univ. de Puerto Rico, 1955; otras con las notas de Napoleón, vg., Madrid, Ed. Ibérica, 1953), así como de *Utopías del Renacimiento*, México, F. de C.E., 1941, que incluye "Utopía" de Moro, "La Ciudad del Sol" de Campanella y "La Nueva Atlántida" de F. Bacon.

Sobre Galileo y la ciencia de la época puede consultarse el libro de Cortés Pla, *Galileo Galilei*, Buenos Aires, Col. Austral, 1942, y Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, ya citado. Sobre Suárez, véase J. Ferrater Mora, "Suárez y la filosofía moderna", en *Cuestiones disputadas*, Madrid, Ed. Rev. de Occidente, 1955.

La filosofía en sus textos de Marías trae selecciones de Nicolás de Cusa, Erasmo, Vives, Giordano Bruno y Galileo, entre otras figuras del Renacimiento, así como una nota introductoria acerca del pensamiento de esta etapa.

* * *

El pensamiento moderno ofrece una gran riqueza de corrientes y doctrinas. Después de la efervescencia renacentista, la modernidad propiamente dicha es una etapa de consolidación, expansión y creación madura en filosofía. El pensamiento nuevo, que ahora se manifiesta claramente, tiene tras sí, como fermento y sustento, las grandes transformaciones sociales, económicas y científico-tecnológicas que dan su sello inconfundible a la existencia occidental. No es posible reducir a un esquema simple el conjunto de esta filosofía, que es, además, de una movilidad interna mucho mayor que la de otras épocas, como si la reflexión-filosófica, a medida que avanza el tiempo y se robustece su propia tradición y su apertura a la historia, ganara en intensidad y en dinamismo dialéctico. Aquí nos hemos de limitar por eso a resaltar los movimientos y figuras más representativos de los siglos XVII, XVIII y XIX, que es el lapso dentro del que puede situarse el desenvolvimiento del filosofar moderno.

5.—*La filosofía del siglo XVII o del Barroco.* En el arte y la literatura y, en general, en el conjunto de la cultura espiritual, la época del barroco se señala por la voluntad de lograr síntesis constructivas en que los valores de la singularidad y el detalle no se pierdan sino que resultan integrados en un cuadro universal. En filosofía, a este espíritu corresponden los vastos sistemas especulativos que son característicos de la metafísica francesa y alemana del seiscientos. Estas ambiciosas estructuras conceptuales no se desenvolvieron directamente a partir de las síntesis anteriores —aunque aprovecharan del trabajo en ellas condensado—, sino que pasaron por el intermedio de una crítica del conocimiento que puso en cuestión la validez del saber anterior y buscó establecer toda ciencia sobre las bases de una certeza segura y de un método probado.

Esta preocupación por los problemas de la fundamentación del conocimiento —que ya apunta en el Renacimiento— es un rasgo esencial de la conciencia filosófica moderna, a tal punto que se ha dicho que en ella se ha visualizado por primera vez, como tal, este gran dominio del filosofar. Sin entrar en este debate, es preciso reconocer que sólo puede comprenderse cabalmente el sentido y el desenvolvimiento de la filosofía del barroco y, en rigor, el de toda la época moderna, atendiendo al lugar fundamental que ocupa en ella la problemática gnoseológica.

Tomando justamente como base el tratamiento de las cuestiones gnoseológicas, pueden distinguirse en el siglo XVII dos líneas principales de desarrollo del pensamiento filosófico. La primera, el *empirismo* (del griego *empeiría* = experiencia), sostiene que todo conocimiento humano se funda en la experiencia sensible. Los orígenes de la ciencia deben buscarse por tanto en la percepción, de tal manera que sólo es válido el saber construído a partir de los datos perceptivos y respaldado por ellos. Esta corriente filosófica se define ya claramente en las obras de Francisco Bacon (1561-1626), quien critica la lógica aristotélica como instrumento de investigación y propone en su reemplazo un método inductivo-experimental. Otros pensadores británicos —conformando una muy clara tradición nacional— continúan este esfuerzo y lo desenvuelven en diversas direcciones. Entre ellos hay que mencionar, aparte del materialista Thomas Hobbes que es figura importantísima del pensamiento político y social, y que en teoría del conocimiento defiende un empirismo muy matizado, a John Locke, George Berkeley y David Hume, que marcaron tres grandes hitos del pensar moderno. Locke (1632-1704) ofrece la primera gran sistematización de las tesis empiristas. Su *Ensayo sobre el entendimiento humano* señala el momento más maduro y ambicioso del intento de reducir el saber a la percepción. Berkeley (1685-1753) y Hume (1711-1776), que pertenecen cronológicamente al siglo XVIII, sacan las consecuencias de las tesis básicas de Locke y, en polémica con éste, arriban, el primero, a un idealismo subjetivo y a una metafísica espiritualista y, el segundo, a la negación escéptica de la posibilidad de fundar una legalidad natural y un conocimiento científico válido universalmente.

La segunda gran corriente moderna, el *racionalismo*, arranca de la obra de Renato Descartes (1596-1650), una de las más grandes figuras de la filosofía. Tal como queda definida por la reflexión del autor del *Discurso del método*, esta corriente se caracteriza por poner el fundamento del conocimiento en el pensamiento racional, a imagen del saber matemático. Hay en el racionalismo una defensa vigorosa del alcance y validez del conocimiento *a priori*, frente a las pretensiones de la observación perceptiva y la inducción, sostenidas por los empiristas. Como Bacon, Descartes está en abierta pugna con la metodología aris-

totélica y, también como él, propone un nuevo método de pensar. Pero su radicalismo va más allá: exige una reconstrucción total del saber sobre la base de evidencias incontestables. Para él la certeza última está en la propia existencia consciente (*cogito ergo sum* - pienso, luego existo). Con ello incorpora al acervo filosófico una categoría fundamental, la noción de sujeto pensante (condensada en el pienso, *cogito*, de su fórmula famosa), que toda ulterior interpretación del mundo habrá de tener en cuenta de uno u otro modo.

Siguiendo la vía abierta por Descartes, otras figuras desenvuelven el racionalismo a lo largo de los siglos XVII y XVIII. La gnoseología cartesiana, su teoría dualista de las substancias pensante y extensa, su concepción mecánica del cosmos, que se articula con una idea tracendente de Dios en una síntesis metafísica última, encontrarán en Malebranche (1638-1715), Spinoza (1632-1677) y Leibniz (1647-1716), que son grandes nombres de la filosofía moderna, a la vez sus continuadores y sus objetantes más notables.

Al lado de estas líneas principales de pensamiento, cabe recordar la obra de una figura notable de la filosofía y la espiritualidad religiosa moderna, Blas Pascal (1623-1662), cuyos *Pensamientos* son la más alta expresión de la conciencia desgarrada de la época.

* * *

Guía de lecturas. Sobre la filosofía del siglo XVII, consúltense los libros citados de Heimsoeth y Windelband. Asimismo, son recomendables: Ludwig Buse, *Concepción del universo, según los grandes filosófos modernos*, Barcelona, Ed. Labor, 1949, y F. Romero, *Historia de la filosofía moderna*, F. de C.E., 1959, como estudios breves, y los más amplios de F. Jodl, *Historia de la filosofía moderna*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1951, y John Randall, *La formación del pensamiento moderno*, Buenos Aires, Ed. Nova, 1952. Para un estudio más avanzado, es fundamental el vol. primero de Ernst Cassirer, *El Problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, México, F. d. C.E., 1953.

De Bacon, el estudiante puede abordar por sí solo el *Novum Organum*, centrando su atención en algunos aforismos del libro

primero (vg., del I al XLIV); a este propósito le ayudarán el estudio preliminar y las anotaciones de R. Frondizi, incluídos en la edición castellana, Buenos Aires, Ed. Losada, 1949. Hay una selección de textos característicos de Locke, precedida de un estudio por Ake Petzall, *Locke*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1940, que puede servir de introducción a la lectura del gran filósofo empirista. De Berkeley, conviene leer, como ya hemos señalado en el cap. 1, *Tres diálogos entre Hylas y Filonús*, Buenos Aires, Ed. Aguilar, 1958. También es muy accesible el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1945, con un estudio introductorio de R. Frondizi. En relación con Hume, quedó indicada también la lectura de *Investigación sobre el entendimiento humano*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1939, que trae una nota de Francisco Romero sobre Hume y el problema de la causalidad. Puede manejarse, asimismo, la selección de textos del *Tratado de la naturaleza humana*, publicado con el título de *Del conocimiento*, Buenos Aires, Ed. Aguilar, 1956, y la de diversos escritos de Hume hecha por Levy Bruhl, con un estudio sobre este filósofo, *Hume*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1939.

Estudios breves pero muy serios sobre Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke y Hume se encontrarán en el vol. segundo de la citada colección *Los grandes pensadores* (Ed. Espasa-Calpe). Sobre Descartes, pueden consultarse, además, A. Hoffmann, *Descartes*, Madrid, Ed. de Occ., 1932; el más vasto estudio de D. Hamelin, *El sistema de Descartes*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1949 y L. Villoro, *La idea del ente en la filosofía de Descartes*, México, Centro de Est. Fil., Univ. Nac., 1965.

Conviene que el estudiante emprenda por sí solo la lectura del *Discurso del método*, del cual hay varias ediciones en castellano, vg., la trad. de M. García Morente, Buenos Aires, Ed. Espasa-Calpe, Col. Austral, 1937 (con las *Meditaciones metafísicas*), la de A. Rodríguez Huescar, Buenos Aires, Ed. Aguilar, 1954, y la de R. Frondizi, texto bilingüe, Madrid, Ed. Rev. de Occidente, 1954. Puede utilizarse también la selección de textos precedida por un estudio de León Brunschvicg, *Descartes*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1939.

Será también muy provechoso, a fin de que el estudiante se forme una idea del pensar racionalista, leer pasajes de la *Etica* de Spinoza (México, F. d. C.E., 1958; hay otras ediciones) y la *Monadología* de Leibniz, incluída en la ed. de sus *Tratados fundamentales*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1946.

De Pascal, léase la selección de los *Pensamientos* y el estudio de Francois Mauriac, en *El pensamiento vivo de Pascal*, Bue-

nos Aires, Ed. Losada, "Biblioteca del Pensamiento Vivo", 1940. Un ensayo notable sobre el pensamiento pascaliano es el de R. Güardini, *Pascal, o el drama de la conciencia cristiana*, Buenos Aires, Ed. Emecé, 1955.

De todos los pensadores mencionados y además de otros se encontrarán páginas selectas en la antología de J. Marías, *La filosofía en sus textos*, vol. I y II y en *Lecturas filosóficas* y *Breve antología filosófica*.

* * *

6—*La filosofía del siglo XVIII o de la Ilustración.* En este período se expande la filosofía empirista, imprimiendo su sello en vastos sectores del pensamiento europeo. Su influencia es grande sobre todo en Francia: Condillac le da una formulación *sensualista*, los enciclopedistas, presididos por Diderot y D'Alembert, se adhieren a sus postulados fundamentales y, al fin del siglo, hacen lo mismo los filósofos conocidos por el nombre de *ideólogos* o defensores de la *ideología*, como Desttut de Tracy. Estrechamente vinculadas con esta corriente están, por otra parte, las doctrinas naturalistas defendidas por D'Holbach, La Mettrie y Helvetius. Conviene advertir que lo que se ha dado en llamar "racionalismo" de la Ilustración es esta filosofía, que no debe pues ser confundida con la gran línea filosófica que procede de Descartes. En la vertiente británica, con Hume, como ya vimos, el empirismo llega a su punto culminante, que es al mismo tiempo el de un escepticismo que pone en crisis los fundamentos de la ciencia y de la meditación filosófica.

Por otra parte, en esta época el racionalismo se oficializa y llega prácticamente a dominar la enseñanza universitaria francesa y alemana. En Alemania, por obra de Christian Wolf, recibe una formulación dogmática, que postula un saber *a priori*, puramente racional, paralelo y superior a todo saber empírico, lo cual cerró las puertas a una concepción más flexible y certera del conocimiento, como se insinuaba ya en Leibniz. Se hicieron patentes entonces las grandes debilidades de esta filosofía. En efecto, los grandes maestros racionalistas reclamaban validez absoluta para los enunciados metafísicos que cada uno de ellos formulaba, pero, de hecho, el dualismo de Descartes, el panteís-

mo de Spinoza y el pluralismo espiritualista de Leibniz, para citar sólo algunos casos de sistemas opuestos, se mostraban, por esta pugna interna, como productos de una especulación sin fundamento suficiente. En el siglo XVIII se impone así la necesidad de revisar los fundamentos del racionalismo.

Esta doble crisis y, al mismo tiempo, la lozanía y seguridad de la ciencia matemática y natural (esta última sistematizada y perfeccionada por Newton), llevan a Manuel Kant (1724-1804) a proponer y desarrollar un nuevo planteo de la problemática filosófica, que tuvo efecto revolucionario. En la *Crítica de la razón pura*, su primera gran obra, aborda Kant dos cuestiones principales: ¿cómo es posible el conocimiento científico? y ¿es posible el conocimiento metafísico? Responde afirmativamente a la primera mediante una teoría de la ciencia que reconoce tanto la importancia y necesidad de la observación perceptiva, es decir, de la materia prima empírica, cuanto de la organización intelectual, es decir, la forma categorial, racional, en la constitución del conocimiento. Sobre las mismas bases epistemológicas, a la segunda responde negativamente: no podemos conocer nada sin el respaldo de la experiencia; sólo aprehendemos teóricamente los *fenómenos*, no las cosas en sí mismas, o sea, los *noumenos*. Pero la filosofía crítica o trascendental kantiana no es únicamente una epistemología. Es también un análisis de la moralidad y de la creación estética, tema de las otras dos grandes obras del filósofo de Koenigsberg, *Crítica de la razón práctica* y *Crítica del juicio*. Ellas abren, además, las puertas a una nueva concepción de la metafísica.

En el siglo XVIII es de señalar asimismo un interés marcado por los problemas de la organización social y política y la comprensión histórica, que se traduce en la resonante obra de pensadores como Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Turgot, Condorcet y Vico. Una preocupación semejante por la vida, con acentuación de los momentos afectivos y volitivos del espíritu, se da, por otro lado, en los prerrománticos alemanes, como Lessing, Herder y Jacobi, en la filosofía escocesa del *sentido común* (Thomas Reid, D. Stewart), en el *sentimentalismo ético* de Adam Smith, y en Maine de Biran, con quienes la ilustración se enlaza con el filosofar del siglo XIX.

* * *

- *Guía de lecturas.* Sobre el pensamiento del período, véanse los capítulos pertinentes de las historias generales de la filosofía y de la filosofía moderna ya citadas. Dos estudios muy completos, obligadas obras de consulta, son el de Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, México, F. d. C. E., 2a. ed., 1959, y el de Paul Hazard, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid Ed. Rev. de Occ. 1949. Como lectura complementaria señalamos: C. L. Becker, *La ciudad de Dios del Siglo XVIII*, México, F. d. C. E., 1943.

Una buena manera de ponerse en contacto directo con el filosofar más típico de la Ilustración es leer el *Discurso preliminar de la Enciclopedia*, redactado por D'Alembert; hay varias ediciones en español, vg., Buenos Aires, Ed. Losada, 1954, con estudios de Romero y otros; y Buenos Aires, Ed. Lautaro, 1947. En el mismo sentido, conviene leer algún texto de Diderot, como "*Conferencias de un filósofo con la mariscala de XX*", incluído en la edición castellana de *Obras escogidas* de este filósofo, París, Ed. Garnier, 1921, t. I. Asimismo, alguno de los artículos del *Diccionario filosófico* de Voltaire, Buenos Aires, Ed. Araujo, 1938, 3 vol. (vg., "Ateo", "Cartesianismo", "Dios y dioses", "Tiranía", "Tolerancia"); la "Profesión de fe del vicario saboyano", de Rousseau (incluída en el *Emilio o de la educación*, VI), el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* y algunas páginas de *El Contrato social* del mismo autor (hay varias ediciones en castellano de estas obras). Del libro fundamental de La Mettrie, *El hombre máquina* hay una buena traducción reciente (B. Aires, Eudeba, 1961). Sobre pensadores de esta época véanse también la ontología de Marías ya mencionada y *Lecturas filosóficas*.

De Kant hemos recomendado antes la lectura de la Introducción a la *Crítica de la razón pura*, libro del cual hay ya una versión directa completa, Buenos Aires, Ed. Losada, trad. de José del Perojo y J. Rovira, y otra, incompleta, con la versión renombrada de García Morente, Madrid, Ed., Aguilar, 2ª ed., 1961, 2 vol. (en *Lecturas filosóficas* se trascribe la mencionada Introducción, así como otros textos de Kant). Conviene estudiar luego la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. García Morente, Buenos Aires, Col. Austral, 1946. Puede manejarse también la selección de Zhitlovsky, citada en el cap. I, la de Marías en *La Fil. en sus textos*, y la de Benda con estudio preliminar, *El pensamiento vivo de Kant*, Buenos Aires, Ed. Losada, "Bibl. del Pens. vivo", 1941. Sobre Kant y el kantismo, como estudios introductorios, son recomendables el de Kuno Fischer, incluído en el primer volumen de la ed. de Losada de la *Crítica de la razón pura*; O. Kulpe, *Kant*, Barcelona, Ed. Labor, 1925; P. Menzer, incluído en el tomo segundo de la colección *Los grandes pensado-*

res, (Ed. Espasa-Calpe, ya citada), y J. Marechal, *La Crítica de Kant. Introducción al kantismo*, Buenos Aires, Ed. Penca, 1946 (hay otra ed. en el t. II de la obra de Marechal, *El punto de partida del filosofar*, Madrid, Ed. Gredos, 1958). Una obra más vasta, indispensable en un estudio más avanzado, es la de Cassirer, *Kant. Vida y doctrina*, México, F. d. C. E., 1948.

* * *

7—La filosofía en el siglo XIX. El siglo XIX ve surgir nuevamente, después de la crítica kantiana y tomando pie en muchos de los postulados de la filosofía crítica, grandes concepciones especulativas semejantes a las que habían prosperado en el pasado filosófico. Esta vuelta al filosofar francamente metafísico es clara en el *idealismo alemán*, en el que destacan Fichte, Schelling y Hegel, y en otros pensadores de la época romántica, como Schopenhauer, E. von Hartmann, Víctor Cousin y, más cerca de nuestro siglo, F. H. Bradley. Con Hegel (1770-1831), la metafísica del idealismo y el pensar racionalista alcanzan la cima de su evolución, no sólo por el despliegue pleno de los elementos que antes habían animado esta filosofía, sino por la inclusión de la dialéctica histórica en la comprensión total del mundo y la vida. El idealismo absoluto de Hegel es el más grande intento de entender el cosmos, en su doble faz de naturaleza y cultura, a partir de la dinámica del espíritu racional.

Pero hay también metafísica franca en las *filosofías naturalistas* que, alimentadas por el progreso de la ciencia positiva, cobran mucha fuerza en este siglo. Este es el caso del materialismo de Feuerbach y Haeckel, el materialismo dialéctico, especialmente en Engels, y el evolucionismo de Spencer. Por su rechazo del pensar *a priori* y su vinculación con la ciencia natural, esta corriente se emparenta con otra muy importante e influyente a lo largo del ochocientos, el *positivismo*, que continúa la gran tradición empirista moderna, pero se reclama también de la herencia kantiana. Iniciada por Augusto Comte (1798-1857), la filosofía positivista, con su exigencia de saber riguroso fundado en la observación y su rechazo de toda indagación de principios y substancias absolutas, tiñe todo el pensamiento europeo después de la crisis del hegelianismo y se expresa en formas muy variadas

en la obra de pensadores de diversos países, como Littré, Stuart Mill, Bain, Mach, Wundt, Taine, Guyau.

Otro principalísimo sector de la reflexión de este siglo es el de las *filosofías de la vida y la historia,* que incluye a pensadores muy dispares e intereses y formulaciones que van de la metafísica religiosa a la descripción empírica de la vida interior. Son figuras notables de esta orientación, Maine de Biran, ya mencionado en la sección anterior, el teólogo danés Soeren Kierkegaard, en quien se ha visto un precursor de la filosofía existencial, Karl Marx, que defiende un nuevo pensamiento antropológico, así como Nietzsche, Brentano, Dilthey, los primeros pragmatistas y Bergson, con quienes el pensamiento ochocentista desemboca y se continúa en la meditación de nuestros días. Hacia fines del siglo se hacen influyentes las corrientes neokantianas que habremos de considerar también, al igual que las neoescolásticas, dentro de la filosofía actual.

* * *

Guía de lecturas. Las mismas obras generales mencionadas en la bibliografía de las secciones anteriores pueden utilizarse para ampliar la información sobre el pensamiento del siglo XIX. No son muchos los estudios especiales breves que existen en castellano sobre este período de la filosofía; véase al respecto, R. Lehmann, *La filosofía del siglo XIX,* México, Uteha, 1964, 2 vol.; D. Mercier, *La filosofía en el siglo XIX,* Madrid, Ed. Jorro, 1904; Manuel Granell, *Un siglo de filosofía,* Nueva York, 1952, y Julián Marías, *Biografía de la filosofía,* VI, 1. Como obra de consulta y para estudios más avanzados, se cuenta sin embargo con las partes correspondientes del gran trabajo de Cassirer, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas,* vol, III, "Los sistemas postkantianos", México, F. d. C. E., 1957, y vol IV, "De la muerte de Hegel a nuestros días (1832-1932)", México, F. d. C. E., 1948.

Conviene que el estudiante se acerque por sí mismo a algunos de los textos más representativos de las principales corrientes de este período. A este propósito, recomendamos de Hegel, aunque es lectura difícil, la selección hecha por Zubiri de la *Fenomenología del espíritu* (Prólogo e Introducción y El Saber Absoluto), Madrid, Ed. Rev. de Occ., 1935. Sobre Hegel, pueden leerse, como

estudios breves, la conferencia de Ortega y Gasset, "En el centenario de Hegel", incluída en su libro *Kant, Hegel, Dilthey*, Madrid, Ed. Rev. de Occ., 1958 (también en las *Obras completas* del escritor español); el estudio de A. Falkenheim, en el vol. segundo de *Los grandes pensadores*; y el ensayo de Carlos Astrada, *Hegel y la dialéctica*, Buenos Aires, Ed. Kairos, 1956. Hay, por lo demás, varios estudios extensos, de los que señalamos el de Ernest Bloch, *El pensamiento de Hegel*. México. F. d C. F. 1949.

De Comte, puede leerse el *Discurso sobre el espíritu positivo*, Buenos Aires, Ed. Aguilar, 1953. Señalamos también la selección de páginas de Comte, con un estudio preliminar de René Hubert, *Comte*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1943. Otro texto que ilustra bien el pensamiento positivista en una de sus facetas éticas es el de John Stuart Mill, *El utilitarismo* (hay varias ediciones en castellano, vg., Buenos Aires, Ed. Americalee, 1945). En la línea naturalista, un texto muy representativo es, por ejemplo, el libro de Ernst Haeckel, *El monismo*, Barcelona, Ed. Atlante, s/a. Puede verse también L. Feuerbach, *La esencia de la religión*, Rosario, Ed. Rosario, 1948.

Sobre el filosofar antropológico de Marx, puede manejarse la edición de los *Manuscritos económicos-filosóficos* de 1844 y otros textos selectos con un estudio de Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, México, F. d. C. E., Brev., 1962. Un texto aparente son también las *Tesis sobre Feuerbach* de que hay varias ediciones como parte de *Ideología alemana* (vg., México, E. Vita Nova, 1938). Sobre Marx, aparte del estudio de Fromm, pueden consultarse, entre los muchos trabajos dedicados a su filosofía, *Feuerbach y Marx* de R. Mondolfo, incluído en el libro de este último *Marx y marxismo*, México, F. d. C. E., 1960, del mismo, *El humanismo de Marx*, México, F. de C. E., 1964; García Bacca, *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*, México, F. d. C. E., 1965, y la muy extensa y seria investigación de Jean-Ives Calvez, *El pensamiento de Marx*, Madrid, Ed. Taurus, 1958.

De Nietzsche, se recomienda la lectura de *Más allá del bien y del mal* y *La genealogía de la moral*, incluídos en el vol. VIII de las *Obras completas* de Federico Nietzsche, nueva ed., Buenos Aires, Ed. Aguilar, 1951. Hay una breve selección con estudio preliminar de Heinrich Mann, *El pensamiento vivo de Nietzsche*, Buenos Aires, Ed. Losada, "Bibl. del Pen. vivo", 3a. ed., 1947. Sobre este filósofo pueden consultarse: A. Pfaender, "Nietzsche", en la col. *Los grandes pensadores*, vol. II; Gustave Thibon, *Nietzsche o el declinar del espíritu*, Buenos Aires, Ed. Desclée de Brouwer, 1951; y J. Russo Delgado, *Nietzsche, la moral y la vida*, Lima, Ed. P. T. C. M., 1948. El libro de G. Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche*,

Buenos Aires, Ed. Anaconda, 1950, ofrece un interesante paralelo del pensamiento de estas dos grandes figuras del siglo XIX. Véanse también las antologías y selecciones ya mencionadas.

* * *

8—La filosofía actual. Es difícil determinar los límites cronológicos y el sentido fundamental del pensamiento contemporáneo, entre otras razones porque es un pensamiento que se está gestando y desenvolviendo aún y porque estando instalados en la atmósfera intelectual que él forma, nos falta la perspectiva adecuada para abrazarlo y juzgarlo cabalmente. Advertimos en este tiempo una gran inquietud y fermentación filosóficas, que se traducen en la ingente riqueza de la producción escrita y en la multiplicidad de doctrinas y corrientes, y tenemos la impresión de que el pensamiento contemporáneo es el más fecundo y matizado de todos los que se han sucedido en la historia. Quién sabe si, cuando hayan transcurrido suficientes años, esta historia marcará linderos que no permitirán ya tomar en conjunto, como partes de un solo momento de la evolución intelectual, las doctrinas y los filósofos que hoy consideramos llanamente como *contemporáneos*, y si olvidará o desplazará a un segundo plano a muchos de aquellos que hoy nos parecen nombres muy importantes, exaltando en cambio a otros que ahora son postergados.

Para orientarnos en este frondoso paisaje conviene, no obstante, señalar las principales líneas por las que discurre el filosofar actual y los rasgos y asuntos más saltantes en él.

Hay corrientes y figuras que proceden del siglo anterior siendo empero muy influyentes en el actual, como el *historicismo* de W. Dilthey, el *vitalismo* de Henri Bergson, el *pragmatismo* de William James, que se prolonga en F. S. C. Schiller, John Dewey y C. I. Lewis; el *neokantismo* de la escuela de Baden, con W. Windelband y H. Rickert, y la escuela de Marburgo, con H. Cohen, P. Natorp y E. Cassirer; y las filosofías con más pers. tente tradición, como el *neoescolaticismo*, cuya rama principal es el *tomismo* (D. Mercier, R. Garrigou-Lagrange, Jacques Maritain, J. Geyser, etc.), y el *materialismo dialéctico*, en sus varias direcciones (Lenin, G. Lukacs, A. Gramsci, Ernest Bloch, H. Lefebvre, Adam Schaff, etc.).

Hay también un *idealismo* contemporáneo, representado en Gran Bretaña por F. H. Bradley, ya citado, y Th. Green, en los Estados Unidos por Josiah Royce, en Italia por los neohegelianos Benedetto Groce y Giovani Gentile, y en Francia por los defensores de la filosofía del espíritu, Louis Lavalle y René Le Senne.

Por otra parte están las filosofías que surgen y se expanden propiamente en el presente siglo. Este es el caso de la *fenomenología,* iniciada por Edmund Husserl y continuada en la obra de Max Scheler, A. Pfaender y M. Geiger, entre otros; la filosofía de la existencia o *existencialismo,* con Martín Heidegger, Karl Jaspers, Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel, Maurice Merleau-Ponty, Martin Buber, etc.; las *filosofías de la vida,* como la de Simmel, Klages, Ortega; el *personalismo,* representado, entre otros, por E. Mounier; el *ontologismo crítico* de Nicolai Hartmann; el *neorealismo* con G. E. Moore y con Bertrand Russell, en quien esta filosofía se articula con un *atomismo lógico,* y las filosofías metafísicas del proceso y la emergencia, como las de Alfred N. Whitehead y Samuel Alexander.

Por último, son típicas posiciones contemporáneas, el *empirismo lógico* defendido por los filósofos que se agruparon en el Círculo de Viena y otros que continúan su obra (Moritz Schlick, H. Hahn, Rudolf Carnap, Alfred J. Ayer, etc.), las *filosofías analíticas,* centradas en la investigación lógico-lingüística (Ludwig Wittgenstein, Gilbert Ryle, J. Wisdom, J. L. Austin, Max Black, etc), y el filosofar epistemológico que desenvuelve pensadores de diversas tendencias, pero unidos por el interés común en el conocimiento científico, como son, entre otros, Gaston Bachelard, F. Gonseth y Hans Reichenbach.

A la altura de nuestra época, la filosofía, que fue durante muchos siglos una forma de conocer típicamente europea, se cultiva y prospera en todas partes del mundo. Sin perjuicio de la vigencia de modos de pensar nacionales y de la conservación de motivos e intereses teóricos que proceden de la tradición de cada cultura, hoy día se puede decir que hay una comunidad internacional del pensamiento filosófico, mantenida y acrecentada por el intercambio bibliográfico, las publicaciones periódicas, las relaciones interuniversitarias y los congresos de filosofía y otras reu-

niones internacionales. Dentro de este movimiento, en la América Latina y el Perú, el siglo actual es también la época en que se afianza y desarrolla el interés por los estudios filosóficos y en que comienza a tomarse conciencia de la necesidad de cultivar la reflexión con precisas metas teóricas y vitales.

Tal como se presenta al juicio presente, predominan en la filosofía contemporánea, de un lado, una severa actitud con respecto a la ciencia y a los sistemas especulativos tradicionales, aunque se reconozca al mismo tiempo el carácter decisivo de los aportes científicos y la posibilidad y hasta la necesidad de los planteos metafísicos. De otro lado, un vivo interés por el hombre y sus valores, por la existencia concreta, como persona e historia, como corporalidad y libertad y, en consecuencia, una marcada preferencia por la problemática del tiempo y las categorías dinámicas. Finalmente, un nuevo enfoque del lenguaje, que ha pasado a ser, en diferentes doctrinas, el tema central y la clave de interpretación del conocimiento y la acción y, en rigor, de toda concepción de la realidad.

* * *

Guía de lecturas. Sobre la filosofía contemporánea es muy completo y a la vez breve el libro de I. M. Bochenski, *La filosofía actual*, México, F. d. C.E., Brev., 3a. ed., 1955. Puede consultarse también: G. Funke, *Las corrientes filosóficas en el siglo XX*, Lima, Biblioteca Filosófica, 1958; E. von Aster, *Introducción a la filosofía contemporánea*, Madrid, Guadarrama, 1961; F. Copleston, *Filosofía contemporánea*, Barcelona, Ed. Herder, 1959, Bertrand Russell, *La filosofía en el siglo XX*, Montevideo, Ed. Alfa. 1962; G. de Ruggiero, *Filosofía del siglo XX*, Buenos Aires, Ed. Abril, 1947 y R. Verneaux, *Historia de la filosofía contemporánea*, Barcelona, Herder, 1967. Más amplios son: Sciacca, *La filosofía, hoy*, Barcelona. Ed. Miracle, 1947; el mismo, *Panorama del pensamiento contemporáneo*, Madrid, Guadarrama, 1952, 2 vol. y el estudio colectivo, dirigido por Dagoberto D. Runes, *La Filosofía del siglo XX*, Buenos Aires, E. Impulso, 1948. Un análisis muy sugestivo de algunas figuras principales de la filosofía de nuestro siglo es el libro de Juan David García Bacca, *Nueve grandes filosófos contemporáneos y sus temas*, Caracas, Ministerio de Educación Nac., 1947.

Los siguientes son algunos de los estudios especiales que pueden consultarse en español en relación con la actividad filosófica en determinados países: G. Gurvitch, *Las tendencias actuales de*

la filosofía alemana, Buenos Aires, Ed. Losada, 1944; W. R. Sorley, *Historia de la filosofía inglesa,* Buenos Aires, Ed. Losada, 1951; Ricardo Micelli, *La filosofía italiana actual,* Buenos Aires, Ed. Losada, 1940; H. W. Schneider, *Historia de la filosofía norteamericana,* México, F. d. C.E., 1940 y Elizabeth Flower y Murray S. Murphy, *Principales tendencias de la filosofía norteamericana,* Washington, Unión Panamericana, 1963. Para Latinoamérica, véase, Francisco Romero, *Sobre la filosofía en América,* Buenos Aires, Ed. Raigal, 1952, y M. Kempf Mercado, *Historia de la filosofía en Latino América,* Santiago de Chile, 1958. Sobre el Perú: Augusto Salazar Bondy, *La filosofía en el Perú. Panorama histórico,* Washington, Unión Panamericana, 1954 y también, *Historia de las Ideas en el Perú contemporáneo. El proceso del pensamiento filosófico,* 2. vol, Lima, Moncloa Ed., 1965; y M. Mejía Valera, *Fuentes para la historia de la filosofía en el Perú,* Lima, Biblioteca Filosófica, 1963.

Hay abundante bibliografía sobre las diferentes figuras y corrientes mencionadas. Nos limitamos aquí a señalar algunos títulos relativos a las principales entre ellas. Acerca de Bergson consúltese el estudio de Joaquín Xirau, *Vida, pensamiento y obra de Bergson,* México, Ed. Leyenda, 1944, así como la selección precedida de un ensayo de J. Benrubí, *Bergson,* Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1941. Sobre Dilthey, puede leerse el estudio de Ortega, en su libro ya citado *Kant, Hegel, Dilthey* (y en *Obras completas),* y también el de E. Pucciarelli, que precede a la ed. en Losada de *Esencia de la filosofía.* Sobre el pragmatismo, puede leerse de William James, *Pragmatismo,* Madrid, Ed. Jorro, 1923, y asimismo el artículo de John Dewey, "La evolución del pragmatismo norteamericano", incluído en el libro colectivo dirigido por D. Runes, arriba mencionado, y Ugo Spirito, *El pragmatismo en la filosofía contemporánea,* Buenos Aires, Ed. Losada, 1945. Sobre el neokantismo, aparte de las obras generales citadas al comienzo y, entre ellas, el libro de Cassirer, *El problema del conocimiento* etc., vol. IV, véase, Paul Natorp, *Emanuel Kant y la escuela filosófica de Marburgo,* Madrid, Ed. Beltrán, 1915. Sobre la neoescolástica y el tomismo, véase, aparte del cap. correspondiente de Bochenski, Juan Zaragüeta, "La escuela de Lovaina: su evolución", en *Revista de Filosofía,* Madrid, Nº 7, 1948. Entre las exposiciones del materialismo dialéctico, señalamos: H. Lefebvre, *El materialismo dialéctico,* Buenos Aires, Ed. Lautaro, 1959, y F. V. Konstantinov, *El materialismo histórico,* México, Ed. Grijalvo, 1957. Un enjuiciamiento del pensamiento actual desde esta perspectiva se encuentra en R. P. Skaisguiris y otros: *Crítica de la filosofía y la sociología burguesas contemporáneas,* B. Aires, Lautaro, 1964.

Acerca de Husserl y la fenomenología, puede consultarse: Marvin Farber, *Husserl,* Buenos Aires, Ed. Losange, 1956; F. Miró Quesada, *Sentido del movimiento fenomenológico,* Lima, Bibl. de la Soc. Peruana de Filosofía, 1941. Más amplios son: J. Xirau, *La filosofía de Husserl,* Buenos Aires, Ed. Losada, 1941 y Th. Celms, *El idealismo fenomenológico de Husserl,* Madrid, Rev. de Occ., 1931.

Sobre el existencialismo, se recomiendan los siguientes títulos: *¿Qué es el existencialismo?* de V. Fatone (Buenos Aires, Ed. Columba, 1953) y *La Existencia humana y sus filósofos,* Buenos Aires, Ed. Raigal, 1953. Otros estudios sobre esta corriente que pueden consultarse son: N. Bobbio, *El existencialismo,* México, F. d. C.E., 1949; E. Mounier, *Introducción a los existencialismos,* Madrid, Ed. Rev. de Occ., 1949; y O. F. Bollnow, *Filosofía de la existencia,* Madrid, Ed. Rev. de Occ., 1954.

Sobre el empirismo lógico, véase el ensayo de Herbert Feigl incluído en la mencionada obra dirigida por D. Runes y la selección de A. Ayer, *El positivismo lógico,* México, F. d. C. E., 1965. Acerca de Moore, Russell, Wittgenstein y la filosofía analítica inglesa se recomienda el libro colectivo *La revolución en filosofía,* Madrid, Ed. Rev. de Occ., 1958.

Aparte de los textos que ya hemos mencionado en los primeros capítulos, el lector encontrará en las páginas siguientes, especialmente en el cap. XII, algunos otros libros y pasajes selectos que pueden ser utilizados también para el conocimiento directo del filosofar contemporáneo.

V

EL DOMINIO DE LA FILOSOFIA: TEMAS Y DISCIPLINAS

"Si se indaga de hecho cuáles son las cuestiones que abraza la filosofía, que pertenecen a su dominio, se verá variar de una época a otra la naturaleza y el número de sus problemas, y aun de un filósofo a otro en una misma época...; tal filósofo extiende la filosofía a problemas que tal otro destierra, y excluye otros problemas que aquél admite; aquí el círculo es muy estrecho, allí es demasiado amplio, y no hay dos que no presenten diferencias esenciales".

Théodore Jouffroy

"El contenido de la filosofía en este sentido universal da origen a las siguientes cuestiones: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer? ¿qué me cabe esperar?, ¿qué es el hombre? La metafísica responde a la primera, la moral a la segunda, la religión a la tercera y la antropología a la cuarta. Pero, en el fondo, se podrían contestar por la antropología, puesto que las tres primeras se reducen a la última".

Kant

La historia de la filosofía nos pone en contacto con multitud de pensadores y obras filosóficas. Aristóteles, Descartes, Spinoza, Hume, Comte, Husserl son algunos nombres de filósofos famosos. La *Metafísica*, el *Discurso del método*, la *Etica demostrada según el orden geométrico*, el *Tratado sobre la naturaleza humana*, el *Discurso sobre el espíritu positivo* y las *Investigaciones lógicas* son obras típicamente filosóficas. ¿De qué se han ocupado en ellas sus autores?, ¿qué temas son de la competencia de los filósofos? Bastará revisar sólo estas obras para comprobar la enorme variedad de asuntos que reclaman la atención del filósofo, variedad que en principio no tiene límite, pues, a decir verdad, éste puede hacer suyo cualquier problema. Pero quien las revise no dejará de comprobar al mismo tiempo la reiteración de ciertos temas centrales, verdaderos pivotes de la reflexión de todos los pensadores a través de los siglos, que aseguran la unidad del pensar filosófico.

Sin mengua de la variedad que hemos reconocido, con fines de orientación, cabe decir que los filósofos se interesan primordialmente por el conocimiento, la acción y el conjunto de lo real. Testimonio de esta preocupación es la presencia principal de tópicos como la substancia, la forma y la materia, el bien, la virtud o los principios lógicos en Aristóteles; las ideas claras y distintas, el alma y el cuerpo y Dios en el pensamiento cartesiano; la substancia absoluta, el entendimiento y los afectos en Spinoza; las ideas e impresiones, la virtud y la justicia en Hume; los datos positivos y la organización de la sociedad y el conocimiento en la filosofía comtiana; y la significación, la esencia y la conciencia en Husserl.

En conjunción con el tratamiento de estos temas, se da en los filósofos un interés permanente por el hombre, cuya naturaleza y sentido se ha impuesto casi siempre como término final de la meditación filosófica. Expresando esta orientación general del filosofar, decía Kant que la filosofía se hace cargo de tres preguntas fundamentales: ¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer? y ¿qué me cabe esperar?, las cuales, a juicio suyo se resumen en una cuestión capital: ¿qué es el hombre?

La investigación de los principios del conocimiento adquiere en la filosofía muchas formas. Es tanto una indagación de las le-

yes lógicas del pensamiento, cuanto un análisis lingüístico; un examen de los elementos psicológicos del acto de conocer y de sus condiciones histórico-sociales; una crítica limitativa de las pretensiones del conocimiento humano y, a la vez, una fundamentación del conocer correcto y una determinación de clases y modos de validez cognoscitiva.

Estos asuntos y problemas acotan el campo de un grupo de disciplinas filosóficas, o sea, de formulaciones más o menos sistemáticas del trabajo reflexivo con un contenido homogéneo. En el caso que tratamos, estas disciplinas pueden ser llamadas gnoseológicas, por su referencia central al conocimiento. Las principales de ellas son: la *teoría general del conocimiento*, que reúne los planteos y desarrollos relativos a los modos, clases, esencia, posibilidad, validez y origen del conocimiento humano. La *lógica*, que investiga los elementos y estructuras formales de los sistemas de enunciados, constituyendo así en gran parte una teoría de la inferencia, sus géneros, componentes y condiciones de validez[1]. La *epistemología*, que investiga la estructura, fundamento y métodos de los sistemas científicos. La *semiótica*, que estudia el lenguaje en sus tres dimensiones: el sentido de los signos —tema específico de la *semántica filosófica*—, la interconexión de los signos entre sí —cometido de la *sintaxis filosófica*, íntimamente vinculada con la lógica— y el contexto personal y social del uso del lenguaje —*pragmática filosófica*. Estas investigaciones forman el núcleo de la filosofía del lenguaje, en la cual desembocan los trabajos de la lingüística, la gramática, la psicología del lenguaje y las ciencias de la cultura. Pero la investigación filosófica del conocimiento atiende también, como hemos visto, a los procesos psicológicos y a las condiciones histórico-sociales de los actos de conocer. Esto la conecta con la psicología y la sociología del conocimiento, que no son ya disciplinas filosóficas propiamente dichas. Sin embargo, los límites no están aquí suficientemente fijados y hay una buena porción de terreno problemático que es del resorte de la filosofía.

---

1 De hecho, la moderna lógica simbólica se construye y desenvuelve como una disciplina matemática, pero en cuanto se ocupa de formas y de principios generales concernientes a cualquier objeto y válidos en todo conocimiento, es una investigación eminentemente filosófica.

La investigación filosófica de la acción humana cubre un vasto y variado conjunto de temas y problemas. El filósofo indaga por los principios, formas y sentido de la praxis humana, por la naturaleza de la conducta individual y colectiva, sus fines, normas y valores; por el deber, la libertad y la virtud morales, y por la creación y la apreciación estéticas. Con el interés por estos temas se articula la prescripción y la orientación de la conducta humana que, como hemos dicho, acompaña frecuentemente al pensar filosófico.

Dentro del grupo de disciplinas enderezadas a esta temática —que señalan el círculo de la filosofía práctica y que, en un sentido general, podrían llamarse pragmáticas—, se encuentran la *axiología* o *teoría general del valor*, que estudia tanto la experiencia estimativa cuanto los principios axiológicos universales, sus formas, fundamentos y alcances; la *ética*, que es el examen crítico de la conducta y los principios morales (en cuanto se prolonga en una prescripición normativa y sólo en este caso es una *moral* o sistema de moralidad); la *estética* y la *filosofía del arte*, cuyo interés se dirige a las formas y principios de la contemplación y la creación artística. La *filosofía del derecho*, la *filosofía política y social*, la *filosofía de la educación*, la *filosofía de la religión*, así como la investigación filosófica de la técnica y el trabajo, en las que no es insólito también un importante momento prescriptivo, forman parte, asimismo, de este conjunto de disciplinas filosóficas.

La investigación del conocimiento y de la praxis supone ya en buena medida una reflexión sobre el hombre y la existencia. Sin perjuicio de esto, la esencia, origen y sentido del ser humano son, como hemos dicho, temas principalísimos de la filosofía y, como tales, han dado por sí solos su substancia a los sistemas y doctrinas de todas las épocas. La convergencia de todas estas meditaciones define el dominio de una disciplina, la *antropología filosófica*, cuya constitución como sistema especial de conocimientos es en mucho obra de nuestro tiempo. Con ella se enlaza íntimamente otro tema frecuentado desde antiguo por los filósofos, el de la esencia y sentido de la historia y la cultura, que acota el dominio de otras disciplinas filosóficas importantes: la *filosofía de la historia* y la *filosofía de la cultura*. El pensar contemporáneo, con

su acentuación del momento de historicidad en el hombre, ha hecho más estrechos aún los vínculos entre la meditación de la historia y la antropología. En el pasado, otros contactos interdisciplinarios, especialmente con la psicología y la biología, se han mostrado grandemente fructíferos para la filosofía antropológica y aún lo son hoy día. Con lo cual se hace patente el carácter de centro de convergencia de meditaciones muy diversas que tiene este dominio filosófico.

La filosofía indaga además por la naturaleza, el mundo real, la idealidad y el conjunto de lo existente. En este interés se alimentan las concepciones del mundo y todas las especulaciones constructivas acerca del universo. Sea como análisis de las categorías de la realidad, sea como visión global del cosmos y el ser o como actitud metafísica ante la totalidad de lo existente, la filosofía propone tesis sobre el mundo que no son asimilables a los enunciados de las ciencias, bien porque implican una reflexión segunda, que se ejerce sobre esos enunciados, bien porque intentan una síntesis de todos ellos, que escapa a la jurisdicción de cada investigación científica particular o, en fin, porque pretenden trascender los límites de la experiencia dentro de los que se mueve la ciencia.

Esta meditación sobre la realidad puede enderezarse especialmente al mundo, en cuyo caso se habla de *filosofía de la naturaleza* o *filosofía natural,* que puede a su vez bifurcarse en el estudio del mundo físico y del biológico, o atender a la unidad del cosmos real, en cuyo caso se ofrece como una teoría cosmológica o *cosmología.* Sin perjuicio de estas especificaciones, la investigación de las categorías y principios del ser en general y de los diversos géneros de entes define el campo de la *ontología general* y las *ontologías regionales* o *especiales,* que para muchos filósofos constituyen el centro de la faena filosófica. Finalmente, en la medida en que la reflexión sobre el mundo y el hombre supone una proyección más allá de los límites de la experiencia, la filosofía toma la forma de *metafísica,* es decir, de una construcción universal que pretende dar cuenta del conjunto de lo real y postula generalmente alguna forma de absoluto. Sectores de la temática metafísica han tomado nombres especiales en la tradición histórica. Este es el caso de la reflexión sobre Dios, que co-

rresponde a la *teología racional* o *filosófica*, y de otras formas de especulación sobre la divinidad, en cuanto no se apoyan explícitamente en los contenidos de la fe (*teología moral, teodicea*, etc.), y también de la investigación del alma como entidad trascendente, que ha sido tradicionalmente el cometido de la llamada *psicología racional* o *especulativa*.

Pero la filosofía ha sido siempre y quizá principalmente una indagación sobre sí misma. El filósofo no sólo debate y crítica las teorías de sus congéneres, sino que normalmente pone de resalto en ellos vicios que se originan en un modo incorrecto de filosofar. A fuer de filósofo está así constantemente sometiendo la filosofía a un examen radical, proponiendo su reforma, parcial o total, y preocupándose por descubrir su esencia y por imprimir un sentido nuevo y más eficaz al pensamiento reflexivo. En la medida en que este cuidado implica un examen de las condiciones y fundamentos del conocimiento filosófico, la filosofía opera aquí dentro del cuadro de la investigación gnoseológica. Pero como esta crítica implica otros temas y problemas no estrictamente gnoseológicos, modernamente se conviene en acotar para este quehacer el campo de una disciplina filosófica distinta, a la que, con Dilthey, se da generalmente el nombre de *filosofía de la filosofía*. Por su parte, la *historia de la filosofía*, según ya sabemos, proporciona un respaldo decisivo a esta autointerpretación del filosofar, lo cual hace de ella una disciplina filosófica por su intención y sus proyecciones, aunque al mismo tiempo participe de la naturaleza de las ciencias históricas.

La distribución de la temática filosófica en diferentes disciplinas es un expediente que permite enfocar mejor la multiplicidad del contenido de la filosofía y facilita su exposición y organización; pero se presta a errores de interpretación que es necesario prevenir. Tres son los principales sobre los que queremos llamar la atención. En primer lugar, no debe pensarse que una obra o una doctrina filosófica queda encuadrada exclusivamente dentro del campo de una disciplina o representa una conjunción de indagaciones paralelas e independientes cumplidas en varios de estos campos disciplinarios. La obra de un filósofo —por ejemplo, la *Metafísica* de Aristóteles, la *Etica* de Spinoza o el *Discurso sobre el espíritu positivo* de Comte, para referirnos sólo a algunas de

las que hemos citado— es el producto de una meditación con objetos múltiples, en la cual los problemas se dan estrechamente interconectados en su planteo y solución. El resultado final es un conjunto de enunciados y tesis que pueden ser incorporados *a posteriori* y un poco abstractamente dentro del acervo de una o varias disciplinas, pero cuyo valor y significación reside en la unidad y organicidad del trabajo reflexivo. Lo mismo ocurre con las ideas y teorías parciales y con el sistema entero de un filósofo.

En segundo lugar, puede pensarse equivocadamente que las diferentes disciplinas equivalen a las varias maneras de filosofar estudiadas en el capítulo II, de tal modo que la reflexión crítica correspondería, por ejemplo, a las disciplinas gnoseológicas, el pensamiento especulativo a la ontología y la metafísica, y la prescripción y orientación vital a las disciplinas pragmáticas. Como ya hemos señalado allí mismo, esto no es así, porque los temas filosóficos y las disciplinas que los encuadran se amoldan y conforman a los objetivos y maneras propios del filosofar. No son los asuntos los que determinan cómo ha de conducirse la investigación (entre otras cosas porque no hay asuntos filosóficos puros, preexistentes como tales), sino que es la intención reflexiva la que les da su sentido.

Lo anterior hace claro —y es el tercer error a evitar— que las disciplinas filosóficas no deben ser consideradas sistemas de conocimientos independientes, a semejanza de las disciplinas científicas. No hay reflexión gnoseológica totalmente ajena al quehacer ontológico o antropológico, y no hay tema cognoscitivo que pueda ser tratado sin pedir una elaboración paralela de otros temas filosóficos. Así ocurre en todos los casos. Esto ha llevado a decir, no sin razón, que la filosofía tiene un solo gran asunto, que es examinado desde diversas perspectivas y niveles teóricos. Estos varios exámenes se singularizan como investigación gnoseológica, lógica, axiológica, ética, ontológica, etc; a ellos corresponden sendas problemáticas y tipos de solución, cuyo sistema parcial y abstracto —no independiente— es lo que llamamos una disciplina. No hay, pues, autosuficiencia de ningún enfoque parcial, "especializado", dentro de la filosofía. Ocurre más bien que cuando una disciplina puede funcionar como sistema independiente

se separa del cuerpo de la filosofía y se constituye como ciencia. Este es, por ejemplo, el caso reciente de la psicología.

En lugar, pues, de un conjunto de disciplinas particulares, separadas, cuya federación sería la filosofía, debemos pensar, como realidad efectiva del saber filosófico, en una articulación de planteos y problemas varios, sometidos al control y dirección de un pensar central único

* * *

Guía de lecturas. Sobre la problemática filosófica en general y el campo de las varias disciplinas, pueden consultarse las introducciones a la filosofía de Aloys Müller, Oswald Külpe y Jean Wahl, la *Guía de la filosofía* de C. E. M. Joad, *Problemas fundamentales de la filosofía* de G. Simmel, y de Bertrand Russell, *Los problemas de la filosofía* y la *Introducción al análisis filosófico* de John Hospers.

Como obras de iniciación en la temática de la teoría del conocimiento son recomendables: J. Hessen, *Teoría del conocimiento,* B. Aires, Ed. Losada; Gerhard Kropp, *Teoría del conocimiento,* México, Uteha, 1961; M. Wentscher, *Teoría del conocimiento,* Barcelona, Ed. Labor, 1927; W. Pepperell Montague, *Los caminos del conocimiento,* Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1944; y los caps. I a V de la *Guía de la filosofía* de Joad. Obras de más envergadura son: N. Hartmann, *Rasgos fundamentales de una metafísica de conocimiento,* Buenos Aires, Ed. Losada, 1957, 2 t., y Ernst Cassirer, *El problema del origen del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas,* 4 t., ya citada, que es una amplia y documentada historia de la teoría del conocimiento desde el Renacimiento hasta nuestros días. Como introducción a la epistemología es excelente: M. Bunge, *La ciencia, su método y su filosofía,* Buenos Aires, Ed. Siglo veinte, 1960. El libro de S. Daval y B. Guillemain, *Filosofía de las ciencias,* B. Aires, El Ateneo, 1964, contiene una útil selección de textos.

Para tomar contacto con los problemas y orientaciones principales de la investigación lógica, se recomiendan los siguientes estudios breves: José Ferrater Mora, *Qué es la lógica,* Buenos Ed. Columba, 1957; R. Carnap, "La antigua y la nueva lógica", *Letras,* Nº 36, 1947; (también incluido en Ayer, *El positivismo lógico);* F Miró Quesada, *Iniciación lógica,* Lima, Biblioteca Filosófica. Univ.

de San Marcos, 1958; Morris Cohen, *Introducción a la lógica,* México, F. de C.E., Brev., 1962; y R. Blanché, *Introducción a la lógica contemporánea,* Buenos Aires, Ed. Carlos Loehé, 1963. En ellos se encontrarán indicaciones bibliográficas muy útiles para avanzar en el estudio de esta disciplina. En castellano, los manuales más recomendables de lógica tradicional son los de Romero-Pucciarelli y A. Pfaender; y de lógica moderna, los de F. Miró Quesada, Ferrater Mora-Leblanc, G. Stahl, W. van Orman Quine, A. Tarski, Irving Copi y M. Sacristán.

Acerca de la semiótica, como primeras lecturas, son recomendables: I. M. Bochenski, *Los métodos actuales del pensamiento,* Madrid, Ed. Rialp, 1958, cap. III; el breve prólogo de Mario Bunge a la *Antología semántica,* Buenos Aires, Nueva Visión, 1960; y Charles Morris, *Fundamentos de la teoría de los signos,* México, Univ. Nacional, Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos, 1958. Para proseguir el estudio en este campo, remitimos al lector a la bibliografía de los caps. VIII y XII, donde serán mencionados otros títulos en castellano sobre semiótica y filosofía del lenguaje.

Sobre la axiología, sirve muy bien a los fines de la iniciación el libro de R. Frondizi, *Qué son los valores. Introducción a la axiología,* México, F. d. C.E., Brev. 1958. Puede leerse asimismo, Johannes Hessen, *Teoría de los valores,* tomo II del *Tratado de filosofía* de dicho autor, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1959; en él se encontrará también una introducción a la ética, la estética y la filosofía de la religión. Información sobre las principales corrientes axiológicas contemporáneas puede obtenerse consultando Alfred Stern, *Filosofía de los valores,* 2a. ed., Buenos Aires, Comp. Gen. Fabril Editora, 1960; Leon Dujovne, *Teoría de los valores y filosofía de la historia,* Buenos Aires, Ed. Paidós, 1959 y A. Salazar Bondy, *Tendencias contemporáneas de la filosofía moral británica.* Lima, U. de San Marcos Biblioteca Filosófica, 1962.

Sobre el dominio y problemas de la ética son recomendables como introducción al tema: Angel Vasallo, *El problema moral,* Buenos Aires, Ed. Columba, 1957; Herman Nohl, *Introducción a la ética,* México, F. d. C. E., Brev. 1952. Menos accesible es: García Máynez, *Etica,* México, Ed. Porrúa, 1957, lo mismo que: J. L. Aranguren, *Etica,* Ed. Rev. de Occ. 1958, cuyo punto de vista es católico. Un enfoque moderno, desde el punto de vista analítico, se encontrará en Mario Bunge, *Etica, y ciencia,* Buenos Aires, Ed. Siglo Veinte, 1960 y en el excelente manual de J. Hospers, *La conducta humana,* Madrid, Ed. Tecnos, 1964, que toca, además, temas generales de axiología.

Primeras lecturas recomendables en estética son: Joad, *Guía de la filosofía,* cap. XIII; D. Huisman, *La estética,* Buenos Aires,

Eudeba, 1962; E. F. Carritt, *Introducción a la estética,* México, F. d. C. E., Brev., 1951, y E. Meumann, *Introducción a la estética actual,* Buenos Aires, Espasa-Calpe, Arg., Col. Austral, 1946. Con mucho provecho se leerá el bello libro de Croce, *Aesthetica in nuce,* Buenos Aires, Ed. Interamericana, 1943, y las *Veinte lecciones sobre las bellas artes* de Alain (Buenos Aires, Ed. Emecé, 1951). Para la evolución histórica de la estética, pueden consultarse: B. Bosanquet, *Historia de la estética,* Buenos Aires, Ed. Nova, 1949; K. E. Gilbert y H. Kuhn, *Historia de la estética,* Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1948; y R. Bayer, *Historia de la estética,* México, F. d. C. E., 1965.

Como introducción a la antropología filosófica pueden leerse, F. Romero, *Ubicación del hombre,* Buenos Aires, Ed. Columba, 1954; Martín Buber, *¿Qué es el hombre?,* México, F. d. C. E. Brev., 1949, y M. Landmann, *Antropología filosófica,* México, Ed. Uteha, 1961. Dos puntos de vista sistemáticos se encontrarán en F. Romero, *Teoría del hombre,* B. Aires, Losada, 1952, y Adam Schaff, *La filosofía del hombre,* B. Aires, Lautaro, 1964.

Sobre metafísica y ontología, véase J. Marías, *Idea de la metafísica,* Buenos Aires, Ed. Columba, 1954; Aloy Müller, *Introducción a la filosofía,* caps. I y VI; O. Külpe, *Introducción a la filosofía,* cap. segundo. A. IV; C. E. M. Joad, *Guía de la filosofía,* parts. II y III; los artículos "Metafísica" y "Ontología" de los diccionarios de Ferrater Mora y Lalande; Luis Felipe Alarco, *Lecciones de metafísica,* Lima, Lib. Juan Mejía Baca, 1953 (nueva ed. Patronato del Libro Universitario, 1959), y Nicolai Hartmann, *La nueva Ontología.* En los manuales de tendencia escolástica, como los de Lahr, Mercier y Jolivet, se encontrarán exposiciones sistemáticas del contenido y temas tradicionales de ambas disciplinas.

La lectura pausada y reflexiva de textos clásicos como la *Metafísica* de Aristóteles, *Del ente y la esencia* de Santo Tomás, las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, los *Prolegómenos* de Kant y, entre los contemporáneos, la *Introducción a la metafísica* de Bergson, *Qué es metafísica* o la *Introducción a la metafísica* de Heidegger, darán al alumno una visión directa, insustituible por manuales o exposiciones, del contenido y las tareas de la reflexión ontológica y metafísica.

Sobre la filosofía de la filosofía y la historia de la filosofía, aparte de la bibliografía recomendada en los capítulos III y IV, véase: José Gaos, *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía,* México, Ed. Stylo, 1947, 1a. parte; Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia y Dios,* parte I, y la antología por A. G. Birlan, *Ciencia y filosofía,* ya citada.

VI

FILOSOFIA, COSMOVISION, CIENCIA, RELIGION Y ARTE

"La palabra 'filosofía' debe designar algo que esté sobre o bajo, pero no junto a las ciencias naturales"

Ludwig Wittgenstein

"Los filósofos permanecen siempre en las cuestiones en controversia y en las regiones elevadas, límites superiores de las ciencias. Por ello transmiten al pensamiento científico un movimiento que lo vivifica y ennoblece; fortifican el espíritu, desenvolviéndolo por una gimnasia espiritual, al mismo tiempo que lo llevan sin descanso hacia las soluciones inagotables de los grandes problemas. Mantienen así una especie de sed de lo desconocido y el fuego sagrado de la investigación que no debe extinguirse jamás en un sabio".

Claude Bernard

"Se conoce bastante bien la relación de la filosofía y la poesía. Pero no sabemos nada del diálogo entre el poeta y el pensador, que habitan cerca en montañas separadas por abismos".

Martin Heidegger

"¡Callemos, callemos, cuando se trata de Dios!".

A. D. Sertillanges

En los capítulos precedentes hemos visto ya destacarse el perfil de la filosofía sobre el fondo de las otras formas de la actividad espiritual humana. Advertimos por de pronto (cap. II) que el filósofo era distinguible, negativamente, del científico, del artista, del hombre religioso, del político y del hombre corriente, aunque su faena no resultó fácil de definir positivamente. La indicación de los temas y formas más característicos del quehacer filosófico nos ha permitido luego precisar cuál es el cometido del filosofar (caps. II y V). Esto nos pone en condiciones de abordar ahora la cuestión de las vinculaciones y diferencias que existen entre la filosofía, la ciencia, la concepción del mundo, la religión y el arte, y ganar así, de rechazo, una imagen más precisa de la primera.

Por lo que toca a las ciencias, conviene por de pronto hacer hincapié en las estrechas conexiones que la filosofía mantiene con ellas, en el parentesco que las une como formas del conocimiento. La vocación de la verdad, la exigencia de rigor, la necesidad de prueba, el imperio de la lógica, son maneras convergentes de significar el elemento de unidad que hay en la filosofía y la ciencia. Por otra parte, una dialéctica interna lleva, por ruptura de los límites de la problematización, de las ciencias a la filosofía, e, inversamente, por fijación de límites a la inquisición y por adopción de un criterio metodológico restrictivo y fijo, de la filosofía a las ciencias. Esto último es lo que ha ocurrido en el proceso histórico de constitución de las ciencias a partir de su origen filosófico, proceso que se interpreta a veces equivocadamente como una división del campo de la filosofía y una separación de disciplinas ya existentes en el interior del cuerpo filosófico. Lo que aconteció realmente fue que las mismas cosas se comenzaron a ver de distinta manera, como problemas de otro orden, que exigían métodos diferentes de pensamiento. No es totalmente ajeno a este movimiento —aunque se produzca en otro nivel— el surgimiento de disciplinas o ciencias nuevas a partir de otras ya establecidas. La genética, la bioquímica, la econometría, por ejemplo, no existían como tales en el seno de la biología, la química o la economía política anteriores y no se constituyeron como disciplinas porque éstas habían engrosado mucho su bagaje cognoscitivo, sino porque se definió suficientemente un nuevo enfoque de problemas y hechos, antes ya trabajados dentro del radio de las disciplinas

matrices, aunque con una óptica distinta. Por otra parte, el movimiento inverso, que conduce de una ciencia determinada a la filosofía, se produce frecuentemente en la intimidad del trabajo científico, aunque se hace público y cobra gran energía sólo en las crisis de la ciencia. Una problemática y una metodología limitativas dan paso entonces a un enfoque más rico y comprensivo y provocan, a la vez que un examen de las posibilidades y alcances de la ciencia como tal, con eventuales propuestas de una nueva metodología, la aparición de diversas doctrinas y sistemas filosóficos, debidos ora a los filósofos, ora a los propios científicos ganados a la meditación filosófica. Los casos de Descartes, Kant, Dilthey, Einstein, Planck o Freud son ilustrativos de esté fecundísimo proceso por el cual la ciencia genera filosofía. En el seno de las propias ciencias, como ocurría en el primer tipo de movimiento que hemos señalado, se producen igualmente tránsitos de una problemática y una metodología particulares a formas más amplias de inquisición. Si bien este movimiento se produce en el nivel de la ciencia misma, ya hay en él un poco de espíritu filosófico.

Con lo dicho, se hace claro otro elemento que conecta y a la vez separa a la filosofía y las ciencias. Las ciencias se constituyen estipulando una metodología y sobre la base de la convención tácita de atenerse a un tipo determinado de enfoque y planteo de problemas. Pero esto no implica necesariamente que el científico se preocupe de los fundamentos epistemológicos de esta metodología. El análisis —ya no práctico y episódico, sino crítico y sistemático— del cuerpo lógico y de las normas de conocimiento de esa ciencia resulta ser faena filosófica, como lo muestra suficientemente la historia de la propia ciencia. El filósofo es requerido a ella por el tipo de enfoque que es el suyo propio. En cambio, el científico, cuando la toma a su cargo, se ve conducido a una conceptuación y a un género de análisis que no se adecúan bien al espíritu de su actividad regular. El químico, el matemático y el historiador tienen perfecta conciencia de que una cosa es investigar en su dominio y otra plantear cuestiones de método y fundamentación. De hecho, no suelen sentirse a gusto en el trato con estas últimas, lo cual se explica justamente porque exigen de ellos una manera enteramente nueva de pensar. En la medida en que la elaboración de esta problemática es decisiva para el avance de la ciencia, no es una vana pretensión del filósofo el afirmar la

necesidad de la filosofía para la ciencia, ni renuncia a la independencia de la ciencia el científico que reclama la colaboración del filósofo en este punto o se exime de hacerse cargo de las cuestiones de fundamentación y de crítica epistemológica. Pero la filosofía necesita también y no poco de la ciencia. No sólo porque históricamente ha recibido impulsos decisivos de ésta y se ha inspirado una y otra vez en los métodos y procedimientos científicos, tomándolos con modelos de conocimiento, o se ha servido de ellos —con éxito o sin él es cosa que aquí no interesa tocar— como expedientes para superar sus propias crisis, sino porque la filosofía es, en buena porción, como hemos visto, una reflexión segunda que está precedida y alimentada por el trabajo de la ciencia. De otro lado, allí donde el filósofo pretende construir un cuadro integral del mundo con valor de conocimiento, los datos de las ciencias, si bien no son los únicos que cuentan, constituyen ciertamente elementos decisivos en la construcción y en el control del sistema. Esta necesidad de la ciencia que muestra la filosofía tampoco rebaja ni afecta la independencia de esta última, que le viene dada por su modo propio de conocer y por la apertura simultánea de la conciencia filosofante a todas aquellas formas de experiencia que caen fuera del marco de la investigación científica.

Puede decirse que la filosofía de hoy, mas que la de ninguna otra época, está claramente separada de la ciencia y, a la vez, estrechamente ligada al trabajo científico, cuyos conceptos y explicaciones le abren nuevas perspectivas de comprensión de la realidad. El filosofar contemporáneo se nutre de la investigación matemática y física sin matematicismo ni naturalismo, de la psicología sin psicologismo, de la ciencia social sin sociologismo y de la lingüística sin abdicar de su propia problemática. El psicoanálisis le ha descubierto a los filósofos las raíces más profundas de la subjetividad, que comprometen su propio pensamiento; la teoría de la evolución y los más recientes desarrollos de la física han dinamizado sus categorías; la economía y la sociología les han enseñado a situar la obra humana y, especialmente, las ideas en su real contexto histórico; la reflexión lógico-lingüística, en fin, nutrida del análisis de los sistemas matemáticos así como del lenguaje poético y del habla cotidiana, ha dado a su conciencia una

lucidez vigilante, atenta a las implicaciones, límites y alcances del pensar y segura también de su inagotable capacidad creadora.

De este modo, los lazos que unen a la filosofía con la ciencia, lejos de oscurecer sus diferencias mutuas, pueden hacernos verlas más claramente. La ciencia como acto cumplido por ciertos hombres es una investigación que recorta un campo particular dentro de la realidad objetiva, define previa y ceñidamente la especie de problemática pertinente, con exclusión de toda otra, y estipula un sistema de reglas metódicas y procedimientos cognoscitivos como medio de abordar su objeto y, además, como rasgo distintivo del género de conocimiento que son aceptables dentro de su círculo. Con esto, el científico logra homogeneidad no sólo en los temas que investiga sino también en el modo de proceder. De allí se sigue que la totalidad de los contenidos del conocimiento científico, ese conjunto de proposiciones unidas por relaciones lógicas de fundamentación y sistemáticamente organizadas, que *también y principalmente es la ciencia,* resultan comunicables de un sujeto a otro y responden cabalmente, ante la conciencia científica pública y general, a las exigencias más severas de la prueba. En la ciencia no hay vaguedades conceptuales ni ambigüedad en la temática. Se puede siempre precisar el concepto de un objeto y determinar un problema dentro del dominio de una disciplina y abrir así la vía para su solución de acuerdo a los métodos admitidos en ella. Este proceder está, además, por su propia naturaleza, al alcance de cualquier sujeto que se ponga en plan científico. Lo cual no debe extrañarnos, porque para un científico algo es objeto, problema y solución, dentro de una ciencia, si concuerda con el género de cosas que él —y en principio todos los que trabajan en ese campo— ha convenido en llamar científicos y que corresponden por tanto a los métodos reconocidos como científicos. Un físico, por ejemplo, nunca será perturbado por los fantasmas dentro de su ciencia, porque no se interesa sino por aquellos objetos que se definen y comprueban mediante los datos sensoriales o son postulados como conceptos explicatorios o hipótesis que la experiencia perceptiva va a corroborar. Si algo que puede llamarse un fantasma se adecúa a estas normas, entra en el sistema de conocimiento físico y queda sujeto a las leyes y explicaciones naturales, con lo cual, por cierto, deja de ser propiamente fantasma. Esto indica que hay un rasgo esencial de artifi-

cio y abstracción en las ciencias. El investigador estipula, selecciona y descarta los elementos según las conveniencias y propósitos de su investigación; inventa en buena parte su objeto y no tiene ojos para aquello que no cae dentro del dominio así acotado. Con esto gana en rigor, seguridad y comunicabilidad, si bien al precio de ignorar muchos sectores de la experiencia humana.

La filosofía crítica tiende a ser científica en la medida en que trata de recortar y precisar de antemano su campo objetivo y su problemática. Sin embargo, ni siquiera cuando se define a sí misma exclusivamente como una crítica (del lenguaje, del conocimiento, de los sistemas valorativos, etc.) puede evitar una ruptura constante de las circunscripciones de investigación prefijadas. Los filósofos analíticos —la historia reciente lo prueba suficientemente— saben con qué problemática se inicia su reflexión, pero nunca pueden estar seguros de cuáles serán los problemas que más tarde van a tomar a su cargo, ni qué cuestiones serán las que finalmente definirán para ellos la faena filosófica. Con mayor razón esta imposibilidad de limitar y reducir los objetos se da en la reflexión especulativa que es la levadura de las grandes metafísicas de la historia. No caben por tanto en filosofía estipulaciones excluyentes o determinaciones rígidas de métodos y formas de conocer. La amplitud y la imprevisibilidad del objeto y del problema hacen en buena medida imposible la determinación unívoca de los procedimientos y maneras de pensar filosóficos[1].

Frente a la ciencia, la filosofía se ofrece, pues, como un pensar abierto, flexible, proyectado hacia todas las variedades de la realidad y la experiencia. Aunque cualquier acto de conocimiento implica una abstracción, en términos comparativos la apertura del filosofar a todos los horizontes de la experiencia significa una vuelta a lo concreto que, por contraste, hace de la ciencia el reino de la abstracción. De parecida manera, podemos decir que, si es cierto que todo pensar es dinámico y creador, la reflexión filosófica es, relativamente a la ciencia, un pensar radicalmente dinámico, que recrea constantemente sus temas y sus planteos y reinventa sin cesar sus formas metódicas. Lo cual signi-

1 Como lo hemos de hacer en el capítulo XII, hablar de método filosófico no es por consiguiente admisible sino con esta reserva importante.

fica que el momento de acto personal, la realidad interior del pensar, tiene en la filosofía una función mucho más importante que en la ciencia. De donde resulta que las formulaciones lingüísticas, el sistema de las proposiciones filosóficas o *filosofemas*, con su arquitectura lógica y su pretensión de objetividad —en que también consisten las filosofías—, no pueden valorarse cabal y justamente prescindiendo del sujeto que filosofa.

Tocamos aquí nuevamente al carácter personal de la filosofía. Un tema, un problema, una solución no tienen sentido filosófico, ni pueden ser juzgados y comprendidos en su meollo de verdad, sin ponerse en contacto con la conciencia que los ha elaborado; exigen una reconstrucción de la dialéctica interior del pensar de su autor y demandan en quien juzga una actitud personal igualmente abierta, igualmente dinámica y sensible a toda la riqueza de la experiencia, es decir, una actitud que sea también filosófica. El filósofo más analítico y lógico no deja de ser una conciencia enderezada a la multiplicidad de lo existente y demanda ser comprendido desde dentro, tomando en cuenta los motivos, los propósitos y las evidencias que lo guían, con una mirada permeable a lo indeterminado y a lo sorprendente y singular que hay en su reflexión.

Se explica que la filosofía, a fuer de concreta, universal y vivida, sea menos comunicable que la ciencia en sus contenidos de conocimiento y más expuesta que ésta a la discusión y el disentimiento. Dicho de otro modo, lo que gana en amplitud de campo objetivo y en riqueza y heterogeneidad de experiencias, lo paga el filósofo, al no poder fijar de antemano sus temas y al estar expuesto a modificar a cada paso su problemática y su metodología, con pérdidas en la seguridad, la aceptabilidad y la publicidad de las verdades que formula y defiende.

Este momento de interioridad pone a la filosofía en la vecindad de las otras formas de vivencia del mundo: la cosmovisión, la religión, el arte, que conviene examinar, como lo hemos hecho con la ciencia.

Consideremos la primera. La *Weltanschauung*, o cosmovisión, tal como se ha dado desde siempre en los pueblos y culturas de

todas las latitudes, no es un sistema de conocimiento en sentido estricto. En ella, las ideas, imágenes y apreciaciones tocantes al conjunto de la existencia se enraízan en un fondo de reacciones psicológicas del orden del deseo, la emotividad, la esperanza y el temor, que no son contrapesadas por una intención teórica suficiente. Es el impacto del mundo sobre la conciencia, el momento reactivo de la vida mental lo que, en definitiva, decide de la concepción común del mundo. De allí que no quepa hablar, con respecto a las *Weltanschauungen*, de un control de su verdad o falsedad, ni, por tanto, de un progreso o ampliación de la aprehensión objetiva. Las imágenes del mundo nacen y mueren con los sujetos que las han formado, son totales y definitivas, y se conforman siempre a los deseos básicos del sujeto. La filosofía, en cambio, si bien propone también una concepción del mundo, reclama para ella un valor de reconocimiento y se expone conscientemente a la crítica y a la rectificación de las enunciadas. Aunque las concepciones filosóficas pueden alimentarse de los deseos básicos del sujeto y recoger su inspiración de la mentalidad dominante en una época, en una nación o en un grupo social —y de hecho así es sin duda—, su naturaleza filosófica les viene dada por el traslado de las ideas, imágenes y valoraciones al plano del pensar lógico, es decir, a un terreno en el cual lo decisivo no es la intensidad de la vivencia emocional o del creer consolador y estimulante, sino la fuerza de las razones probantes. Todo hombre forja o hace suya una concepción del mundo desde la cual vive; pero sólo algunas de las concepciones del mundo alcanzan la condición de filosóficas y ésas son, aparte de expedientes para la vida, sistemas ideológicos orgánicos con pretensión de objetividad.

Por lo anterior se ve que la vivencia religiosa, levadura de muchas cosmovisiones, es también cosa distinta del pensar filosófico. El creer en las cosas que no se ven —que así definía San Pablo la fe— no es una actitud filosófica y, en rigor, es el polo opuesto de la filosofía. Si la filosofía, a diferencia de la ciencia, es, como hemos indicado, el proyecto de poner todo en cuestión; si no consiente ser circunscrita a un determinado grupo de problemas, ni reduce su operación al empleo de un tipo fijado de métodos, sino que más bien induce a romper toda restricción temática y metodológica, el filósofo es, en lo esencial, diferente del hom-

bre de fe que renuncia a la inquisición y encuentra su plenitud espiritual en la creencia. Por otra parte, en contraste con el filósofo, el hombre religioso no experimenta la necesidad de formular su fe en término intelectuales. Su palabra no tiene como propósito comunicar significaciones objetivas; se propone más bien manifestar una vivencia y despertar en los demás sentimientos piadosos. Lo que busca es convertir, no convencer. En fin, que haya filosofías escépticas y ateas es una prueba de que el filosofar se mueve en terreno distinto al de la religión.

Del mismo modo hay que contrastar al filósofo con el artista, cuya conciencia, empapada en la sustancia de la fantasía, dobla la realidad con un mundo imaginario, sin cuidarse de la efectividad de lo existente. Por cierto que el artista, al forjar su obra, toma pie en la realidad y contribuye también, a su modo, a desvelarla; pero su faena propia no es dar razón de la existencia sino recrear las cosas idealmente. Como ha señalado Croce, la actividad artística se centra en la intuición irreflexiva, mientras que la filosofía es eminentemente reflexiva y lógica. El lenguaje artístico reposa en las imágenes no en los conceptos. Lo importante en este lenguaje es el sentido expresivo, el valor emotivo de las palabras, mientras que el momento enunciativo y el sentido descriptivo prevalecen en el discurso filosófico[1]. Hay filósofos que escriben bellamente y tienen una evidente preocupación por la forma literaria —recuérdese, por ejemplo, a Platón entre los clásicos, y a Nietzsche o a Bergson entre los modernos—; los hay también que trasponen a la creación literaria (novela, teatro, poesía) sus formulaciones doctrinarias; en el otro extremo, se puede decir, como se ha hecho algunas veces, que las obras filosóficas, al no alcanzar la objetividad de la ciencia, quedan reducidas a mala o frustrada literatura. Sea de ello como fuere, lo cierto es que la intención fundamental del filósofo no es literaria sino teorética, mientras que la del poeta, pese a la carga de teorías que su creación puede comportar, es fundamentalmente estética. Por lo mismo, las concepciones poéticas y, en general, artísticas del mundo no poseen como tales valor de sistemas de conocimientos y, al igual que las religiosas, se mueven en un plano distinto al de las construcciones ideológicas del filósofo.

---

1 Sobre estas diferencias en el sentido del lenguaje, véase el cap. VIII.

Lo dicho no descarta, por cierto, la existencia de estrechas relaciones de la filosofía con la religión y el arte. Sin contar los casos intermedios de personalidades y obras que gravitan en una y otra dirección a la vez, hay que recordar la acción fecundante que las metafísicas han recibido de las religiones históricas, la vivencia del acuerdo último de la fe y la razón, tan intensa y fértil en filósofos como, por ejemplo, San Agustín, los intentos de interpretar y prolongar la revelación por el examen racional, que han animado a más de un pensador escolástico, así como la convicción de que la filosofía, mostrando los límites de la operación intelectual, refuerza antes que debilita el contenido de la fe.

Cabe observar, por otra parte, que la filosofía no puede perder contacto con la religión en cuanto su cometido es hacerse cargo de todas las formas de experiencia. Hay, por eso, una investigación filosófica de la esencia y sentido antropológico de la religión, o sea, una filosofía de la religión, que es del resorte de la reflexión crítica; y hay también una especulación ontológica y metafísica, que registra e integra en una síntesis superior los datos de la fe, así como lo hace con el resto de la experiencia humana.

Del mismo modo, la filosofía tiene que mantenerse en estrecho contacto con la vida artística, pues de ella provienen elementos indispensables para una comprensión de la existencia en conjunto. Históricamente se ha dado esta vinculación en muchas formas, con la consecuencia de que la filosofía ha extraído sugestiones y estímulos valiosísimos para su modo de entender el mundo, al tiempo que el arte se ha creado con el aliento de la inquietud filosófica y se ha hecho consciente de sus propios supuestos y valoraciones por virtud del análisis estético teórico. No olvidemos, además, que el arte, por ser eminentemente expresión, es también una manera de expresar el mundo y la vida que el filósofo no puede dejar de lado sin menoscabo de la universalidad de su reflexión, mientras que en las obras de los grandes filósofos hay una manera de ver y formular la existencia cuyo impacto recibe forzosamente el artista; ella le sirve, muchas veces explícitamente, de apoyo en su faena expresiva y de principio de integración de sus creaciones dentro del espíritu de la época.

No está demás recordar aquí, finalmente, que la filosofía, en cuanto es una meditación sobre los fines de la vida y una decisión

sobre la manera de vivir, ha sido juzgada una y otra vez en la historia como un arte, es decir, como una técnica racional aplicada a la construcción del propio ser humano —ese es el sentido de la figura del sabio clásico y de la sabiduría filosófica como maestra de la vida—, al tiempo que el artista ha sido visto reiteradamente como un contemplador de la totalidad del ser, como un descubridor de esas armonías del mundo que, a su modo, también trata de sacar a luz el filósofo.

Porque ciencia, filosofía, religión y arte son maneras distintas de hacerse cargo del ser, cuyo origen es siempre la inquietud inquisitiva y creadora del espíritu humano, por eso mismo caben entre ellas una convergencia y una colaboración. El terreno de elección para esta toma de contacto es la filosofía, que está situada a medio camino entre la ciencia y la espiritualidad religiosa y artística, gravitando a veces hacia el rigorismo abstracto de la ciencia y a veces hacia las experiencias saturadas de impulsividad y sentimiento de la religión y el arte. Ella es, pues, el puente natural que permite transitar de la conciencia religiosa y artística a la científica y de ésta a aquéllas. Pero, no obstante que los casos intermedios y mixtos existen y, como acontece en todo orden de realidades, las formas distintas se acercan gradualmente una a otra, los límites no dejan de existir. Desconocer las diferencias esenciales entre religión, arte, filosofía y ciencia e intentar reducirlas a un denominador común simple, lejos de permitirnos comprender mejor el sentido de cada una, desvirtúa su esencia y a la postre empobrece al espíritu humano que las crea y alimenta.

* * *

Guía de lecturas. Una amplia selección de textos sobre ciencia y filosofía, bien que de valor muy dispar, se encontrará en la antología compuesta por Antonio G. Birlan, *Ciencia y filosofía*, ya citada. Sobre las relaciones entre el conocimiento científico y filosófico, pueden consultarse: M. Sciacca, *La filosofía y el concepto de filosofía*, B. Aires, Ed. Troquel, 1955; Ortega y Gasset, *¿Qué es la filosofía?*, lecc. II y III; J. Tannery, *Ciencia y filosofía*, B. Aires, Ed. Espasa-Calpe, Arg., 1946; Eduard May, "La filosofía en sus relaciones con las ciencias naturales", *Inves-*

tigación y Progreso, 14, 1943; W. Dilthey, *Esencia de la filosofía*, 2ª parte, IV,. "Filosofía y ciencia", ediciones ya citadas; y W. Szilasi, *¿Qué es la ciencia?*, México, F. d. C.E.; Brev., 1949, libro este último de más difícil lectura. Conviene que el estudiante compare distintos modos de encarar la misión de la filosofía y su relación con la ciencia, como por ejemplo los que exponen Philipp Frank en *El origen de la separación entre ciencia y filosofía*, México, Univ. Nac., 1957; Hans Reichenbach en *La filosofía científica*, México, F. d. C.E., 1953; Max Scheler en ensayos como *El saber y la cultura*, Madrid, Ed. Rev. de Occ., 1939 y Buenos Aires, Ed. Espasa, 1944, y *Esencia de la filosofía*, Buenos Aires, Ed. Nova, 1958; y Henri Bergson en "Introducción a la metafísica", incluído en *El pensamiento y lo movible*, Santiago de Chile, Ed. Ercilla, 1939 (hay otra versión castellana de Rafael Moreno, publicada en fascículo aparte por la Universidad Nacional Autónoma de México, 1960). De otro lado, algunas páginas de filósofos como Descartes, vg., *Discurso del método*, partes 1 y 2, y de físicos como Planck y Einstein (cf. M. Planck, *Adónde va la ciencia*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1941, que incluye un prólogo de Einstein y un diálogo con éste) serán lectura muy provechosa como ilustración de la aproximación mutua de la filosofía y la ciencia.

Sobre la concepción del mundo, consúltese: Aloys Müller, *Introducción a la filosofía*, cap. VII; Francisco Romero, "Indicaciones sobre el problema de la concepción del mundo", B. Aires, *Minerva*, Nº 5-6, 1945, y "Concepción del mundo y método", en *Sobre la historia de la filosofía*, ya citado. Una investigación más vasta y técnica, con la dificultad propia de una obra avanzada, se encontrará en el mencionado volumen de Dilthey *Teoría de la concepción del mundo*. La vinculación entre los tipos de personalidad y los géneros de concepción del mundo puede documentarse en E. Spranger, *Formas de vida*, Madrid, Ed. Rev. de Occ., 1935, y C. G. Jung, *Tipos psicológicos*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1943, esp. cap. VIII.

Acerca de las relaciones entre la filosofía y la religión son recomendables, como lecturas contemporáneas de orientación diversa: E. Gilson, *Dios y la filosofía*, Buenos Aires, Ed. Emecé, 1945; M. Sciacca, *Dios y la religión en la filosofía actual*, Barcelona, Ed. Luis Miracle, 1952; Bertrand Russell, *Misticismo y lógica*, B. Aires, Paidós, 1951, cap. I; Julián Marías, "Sobre la cuestión de Dios", en *San Anselmo y el insensato y otros estudios de filosofía*, Madrid, Ed. Rev. de Occ., 1954; Antonio Gómez Robledo, *Cristianismo y filosofía en la experiencia agustiniana*, ya citado, G. Santayana, *La vida de la razón*, III, "La razón de la religión", B. Aires, Ed. Sudamericana; W. Dilthey, *Esencia de la filosofía*, (2ª

parte, cap. II, "Teoría de la concepción del mundo. La religión y la poesía en sus relaciones, con la filosofía"), en las ediciones citadas; Jean Lacroix, *El sentido del ateísmo moderno*, Barcelona, Herder, 1964, y Walter Schultz, *El Dios de la metafísica moderna*, México, F. d. C.E., 1961.

La estrecha vinculación que llega a darse entre meditación filosófica y vivencia religiosa puede ilustrarse muy bien leyendo, por ejemplo, páginas de las *Confesiones* de San Agustín o el *Proslogion* de San Anselmo (véase la bibliografía de los capítulos sobre filosofía antigua y medieval).

Sobre arte y filosofía, ver Dilthey, op. cit. Lectura muy a propósito para comprender la mutua fecundación de arte y filosofía son, por su contenido y por su intención, las *Cartas sobre la educación estética del hombre*, de Federico Schiller (Buenos Aires, Ed. Espasa-Calpe, Col. Austral) y *El origen de la tragedia*, de Federico Nietzsche. Las obras de Nietzsche, especialmente *Así habló Zaratustra*, se cuentan, por lo demás, entre los casos más notables de aproximación de la creación poética a la meditación filosófica. En relación con esto, conviene también que el estudiante lea algunos pasajes de Platón sobre los mitos; por ejemplo, *Fedon*, 61 b y 107 d. - 114 c; *La República*, lib. VII, 514 c - 417 a; *Fedro*, 245a y ss. Sobre la filosofía y la concepción ordinaria del mundo, ver el ensayo de G. E. Moore, "Defensa del sentido común", incluído en Marías, *La filosofía en sus textos*, v. 3.

VII

EL PROBLEMATISMO FILOSOFICO

"Lo característico de la filosofía es partir de algo tan simple que no parece valer la pena el establecerlo, y terminar con algo tan paradójico que nadie lo creería".

Bertrand Russell

"Cuando un filósofo responde, ya no se comprende más lo que se le había preguntado".

André Gide

"Bienvenidas las contradicciones y las dudas y la conciencia dolorosa de las antinomias, bienvenida la guerra si ella es necesaria para alcanzar la verdad completa y segura de sí".

Benedetto Croce

"En todo pensador sistemático lo que hay de filosóficamente central es sólo el pensador de problemas, es decir, el perseguidor del problema por el problema mismo".

Nicolai Hartmann

"Un problema filosófico tiene esta forma: 'No sé por dónde ir'. El filósofo trata una cuestión como se trata una enfermedad".

Ludwig Wittgenstein

Como ya vimos, Platón y Aristóteles caracterizaron al filosofar como una reflexión que nace del asombro. El origen de la filosofía es la admiración, pero no una admiración que paraliza o sobrecoge al punto de cegar, sino una vivencia lúcida cuyo resultado es la conciencia de un problema. Irónicamente podría decirse que el filósofo es aquel hombre que se complica la vida y se hace problema de las cosas que para los demás hombres son naturales, normales, comprensibles. Explicar algo es hacerlo normal, quitarle extrañeza, darlo por supuesto. En la medida en que la filosofía nace de la admiración, resulta que para el filósofo, a diferencia de las demás gentes, hay ciertas cosas que no son comprensibles de suyo, que no ocurren normalmente como parece suponerse, sino que requieren explicación, están menesterosas de una razón suficiente. Para los demás, por obra de la experiencia, de los hábitos de la vida cotidiana, de la tradición, de la religión y de las creencias, resultan muy normales. Al filósofo le extraña su falta de fundamento. Según esto, la filosofía es, de una parte, un echar de menos algo, una búsqueda, la conciencia de un problema que hay que resolver y, de otra, una indagación de razones y de fundamentos.

Por cierto que cualquier problema y cualquier búsqueda no son filosofía. Si la cinta de la máquina en que estoy escribiendo se enreda en el carrete, estoy en un problema y tengo que buscar una solución, pero esta búsqueda no es filosofar; si un alumno de la Universidad no se siente capaz de dar cuatro exámenes en diciembre y no puede dejar de aprobar más de tres cursos, está igualmente ante un problema y tiene que buscar una solución, pero no la va a encontrar filosofando. Se dirá que en estos casos cabría hablar quizá de una *dificultad práctica* y no de un problema propiamente tal. Pero tampoco el físico cuando está en plan de explicar por qué se producen ciertas emisiones de energía en un átomo, y el biólogo cuando trata de responder a la cuestión de cómo determinan los genes la herencia biológica, pese a estar absorbidos por problemas *intelectuales* o *teoréticos*, no se encuentran en el mismo caso que el filósofo. La filosofía es, pues, indagación de razones, conciencia problemática por ausencia de una explicación satisfactoria, pero no toda conciencia problemática es filosofía. Esta concien-

cia implica ciertas formas y actitudes, aquellas justamente que configuran los *problemas filosóficos* propiamente dichos.

Sin embargo, es preciso notar que si bien las cuestiones filosóficas son diferentes de las prácticas, políticas, económicas, científicas o de otra especie, cualquiera de éstas puede convertirse en filosofía o dar pie a la problematización y la indagación filosóficas. La prosaica dificultad de la cinta que se enreda en el carrete, tomada por un filósofo con suficiente vena metafísica, podría quizá ser la fuente de insondables meditaciones sobre la máquina, el maquinismo, el mundo de los útiles, hasta llegar al ocultamiento del ser por el velo de la civilización moderna y la postulación de una vuelta salvadora a la conciencia originaria. Si el alumno le da vueltas filosóficas a su problema de exámenes, quizá se le convierta en una cuestión de destino y elección de valores, y aunque es improbable que por este medio obtenga el visto bueno de las autoridades universitarias para su solicitud de exámenes, se encontrará en cambio en la grata compañía de los estoicos u otra suerte de filósofos moralistas. Y los electrones que inaprensivamente se pasan de una órbita a otra han sido ya tomados a su cargo por los filósofos de la libertad, así como los genes tienen mucho que hacer en las cavilaciones del filósofo antropológico.

¿Qué clase de cuestiones o, mejor dicho, qué manera de cuestionar da como resultado el problematismo y la indagación filosóficas? Esta es la pregunta que tenemos que encarar ahora. Para responderla adecuadamente puede servirnos la distinción, ya establecida, de los sectores disciplinarios de la filosofía y, sobre todo, de las faenas del filósofo. Decíamos que la filosofía, tal como se presenta en la historia, es cuando menos tres cosas: una reflexión crítica, una concepción del mundo y una decisión sobre el sentido de la vida. Pues bien, podemos colegir de aquí que la problematización de un conocimiento sancionado por la práctica de la ciencia o por la vida cotidiana, en busca de sus principios, supuestos o elementos básicos, ha dado generalmente sustancia al filosofar. Por otra parte, las interrogaciones sobre el conjunto de lo existente, sobre el mundo o el ser en total, el pensamiento que busca las implicaciones universales de cualquier hecho y quiere entenderlo desde el horizonte de la tota-

lidad, son también del resorte de la filosofía. Y, de modo parecido, un cuestionar sobre la finalidad de la vida, sobre el papel del hombre en la economía del cosmos y una valoración, con su decisión de conducta, que pretende esclarecer la existencia humana y llevarla a su cabal cumplimiento, resultan ser también filosofía. Se advierte de esta suerte que el problematismo filosófico implica *un radicalismo en el cuestionar y en el indagar:* radicalismo del análisis crítico en busca de principios, categorías o elementos primarios; radicalismo de la visión integral del cosmos; radicalismo del enjuiciamiento y la decisión sobre el valor y sentido último de la vida. El filósofo, extrañándose, se pregunta por la estructura básica del pensamiento, por la esencia y alcance del lenguaje, por el método de la ciencia, por las categorías de la naturaleza y la historia, por el principio del valor, del bien y de la belleza; en todo lo cual su reflexión consiste en un análisis y una inquisición de formas e ingredientes primarios. O, en otros casos, se hace cuestión de la totalidad de las cosas, del cuadro inicial y final de la realidad, de la manera como se componen y articulan los hechos y entidades de todas suertes que la experiencia cotidiana y la investigación científica le ofrecen como datos ciertos; y en esto su pensar es una conciencia problemática radical de la totalidad, una aprehensión sintética y unificadora del mundo. O, en fin, se pregunta por lo que a la postre sea valioso, importante, decisivo en la existencia, asumiendo como problema, no las dificultades o cuitas circunstanciales con que tropiezan los hombres, tomadas en su singularidad y separadas unas de otras como acontecimientos fechables, sino el sentido de su vida en conjunto y de toda vida humana, con lo cual su meditación se hace una conciencia práctica radical.

Este mismo problematismo puede quizá encontrarse en otros espíritus que no suelen considerarse filosóficos. Cuando tal ocurre en el científico hay que tener en cuenta lo siguiente: el físico que, urgido por sus propias preocupaciones de conocimiento, pone en cuestión, por ejemplo, el sentido y fundamento de la causalidad, accede espontáneamente al pensar filosófico y su quehacer, aunque no profesionalmente, es filosófico. Algo semejante ocurre con el lingüista o el gramático que trabaja frecuentemente en el terreno limítrofe de la lógica y el análisis filosófico del lenguaje y que se ve llevado más de una vez a

adoptar una actitud reflexiva que implica nuevos planteos y nuevas formas de solución, ajenas ya a su ciencia. Con ello —sea que lo advierta o no— está en plan filosófico. Los quilates de la filosofía que haga dependerán, por supuesto, del grado de conciencia que alcance sobre este nuevo plan en el que se ha puesto a trabajar; pero su tarea ya no es en rigor científica. De parecida manera sucede con el biólogo, el sociólogo, el psicólogo o el historiador. Las cuestiones de fundamentación, las síntesis finales, las opciones y decisiones sobre la vida lo llevan al campo de la filosofía. Y es por esto que el científico más crítico y profundo es el que más fuertemente siente la necesidad, la inevitabilidad de la filosofía.

Pero hay otros espíritus que, no obstante ser refractarios al análisis y la crítica, se sitúan espontáneamente en el terreno de las grandes visiones del cosmos y proponen una valoración y una decisión radicales de la conducta y de la existencia. Son los temperamentos artísticos y, sobre todo, los religiosos. ¿Problematizan ellos también sus conocimientos?. ¿Poseen el mismo radicalismo su concepción del mundo y su saber de la vida? Estas interrogantes ya han sido respondidas en buena cuenta en el capítulo anterior. Sin embargo, abordémoslas una vez más, dejando de lado, por brevedad y claridad, los casos de mentalidades filosóficas proclives a la emoción artística o mística, o de mentalidades religiosas y estéticas que también filosofan. Las preguntas que hemos formulado nos interesan principalmente cuando se refieren al poeta y al hombre religioso que, en *cuanto tales*, por su propio quehacer espiritual, proponen visiones del mundo e interpretaciones de la vida. Pues bien, en este caso, es preciso reparar en la prescindencia del análisis crítico, del discurso racional, que tipifica la conciencia artística y mística. Este rasgo diferencial es decisivo. El poeta y el místico dicen muchas veces cosas semejantes a las que dicen los filósofos, pero las dicen desde una perspectiva, con un fundamento, con una pretensión y de una manera sustancialmente diferentes de las que prevalecen en la conciencia filosófica. Frente al problema que ocupa al filósofo, en ellos lo que importa es el *misterio* o la *cifra* del cosmos y la vida. De contragolpe, con esto se hace claro que, si bien más de un filósofo se contrae a formular explícitamente un cuadro integral del mundo o a proponer una va-

loración de la existencia, estas dos últimas tareas no pueden tener carácter filosófico sin una básica reflexión crítica racional. Y es que a lo largo de la historia la racionalidad ha sido la matriz del filosofar, sin la cual el pensar filosófico se desvirtúa y abdica de su misión esclarecedora.

El problematismo radical del filósofo tiene, pues, una esencia intelectual. El filósofo busca las razones últimas de las cosas; nada quiere o debe decir sin razones suficientes —aunque sean, en el límite, las negadoras de la propia vigencia del intelecto. Los enunciados que componen los libros de los filósofos, los filosofemas, tienen, según esto, un origen y un status que exige reconocerlos como enunciados de conocimiento. No son expresiones del sentimiento, ni meras manifestaciones de la voluntad, tampoco construcciones de una fantasía librada a sus propias motivaciones, sino proposiciones sujetas a control teórico y con pretensión de verdad. Los filosofemas no pueden aceptarse sin decidir su verdad o falsedad, sin someterlos a criterios de validación. La verdad es entonces una categoría de la que no se puede prescindir cuando se juzga una filosofía, como tampoco cabe olvidar, otros conceptos fundamentales como la verificación y la prueba. Porque pretende valer como verdad, porque no puede rehuir a la verificación, porque debe proponerse con pruebas, una filosofía se sitúa en el plano del conocimiento. El problematismo filosófico es, por consiguiente, un cuestionar que apunta a la verdad y a la certeza fundada.

Pero es preciso no olvidar dos rasgos esenciales más de esta conciencia problemática: la diversificación y expansión del cuestionar y el carácter controvertible de los resultados filosóficos. En efecto, el cuestionar filosófico, justamente por ser radical, no tiene límite y produce más bien una proliferación y ampliación de las *aporías* o dificultades con que tropieza el sujeto reflexivo. Decíamos al principio que el filósofo podía ser llamado el hombre que se complica la vida, y así parece en verdad al lego, pues el trabajo filosófico avanza por multiplicación y acendramiento de problemas, antes que por solución cabal de alguno. El sujeto ajeno a la filosofía frecuentemente pierde la pista de esta marcha intelectual y no sólo queda abrumado por las nuevas cuestiones que va acumulando el filósofo, sino que

ya no sabe, para usar la frase de Gide, qué se preguntaba al principio. Tiene entonces la impresión de que nadie puede creer las cosas que oye y que le están tomando el pelo.

Estas cosas que dice el filósofo, que son producto de su conciencia problemática, se ofrecen ellas mismas con carácter problemático: están por esencia sujetas a disputa y controversia. Cada filósofo puede estar cierto —y en verdad debe estarlo en buena medida— de lo que afirma. Pero se ve forzado a argumentar y debatir para probar esta verdad a los demás. Este debate es la manera como se construye el conocimiento filosófico, la vía por la cual los hombres acceden a niveles cada vez más altos de crítica y conceptuación, en los cuales, lejos de cesar, la controversia y el problematismo se hacen más vivos y más radicales. Planteando problemas, modificando y radicalizando constantemente ese planteo, atacando desde nuevos ángulos cuestiones ya abordadas y dándoles nuevos sentidos, progresa la filosofía. Hay en este progreso una dialéctica peculiar de superación de aporías por paso a problemas más agudos, de superación de unas dificultades por acceso a otras más amplias y exigentes. El filósofo va de una afirmación a otra, de un lenguaje a otro, de un afán cumplido de hacerse entender a una nueva pugna por transmitir ideas, fundamentar verdades y formular para todos convicciones inéditas. Para él y para los demás queda siempre algo que debe ser explicado, algo que el lenguaje habría de traducir cabalmente si se encontrara la fórmula justa o la perspectiva de comprensión adecuada.

El problematismo de la filosofía lleva su radicalidad al extremo cuando los filósofos ponen en cuestión los problemas filosóficos mismos. Una aporía filosófica, según este punto de vista, no debe ser tomada en consideración como tal, sino como una forma de desorientación, como una perplejidad, en el fondo, como una enfermedad. Wittgenstein, que es el principal defensor de este enfoque, piensa que el problema filosófico no pide una solución teórica porque es algo que hay que disolver, más que resolver. De allí que a quien lo experimenta —como a un paciente que debe ser curado de una enfermedad— haya que prescribirle una terapéutica. Hay en esto también un acondicionamiento histórico, pues el hombre con problemas teóricos ra-

dicales —el que se busca problemas— es producto de una tradición secular que tiene su origen en Grecia, la tradición de la filosofía. Es un hombre acomplejado, víctima de lo que Ferrater Mora llama el *complejo socrático,* en honor del gran iniciador de la crítica, de la indagación rigurosa. En el extremo del proceso de la filosofía, este problematismo, cargado de siglos, se toma como un problema más, como *el problema,* como una dificultad que hay que desenmascarar, como una afección cuyas causas deben ser determinadas y combatidas. Estas no pueden ser ajenas al filosofar; se encuentran en el propio modo de pensar y de expresar que constituye la filosofía, un tipo de conocimiento que, al mismo tiempo que busca descifrar la realidad, nos la enajena. Pero la cura de los problemas de la filosofía es, según los filósofos, la filosofía misma.

El problematismo de la filosofía, según vemos, hinca sus raíces en la esencia del conocimiento filosófico y del lenguaje en que ese conocimiento se formula. Es preciso, pues, abordar ahora directamente estos temas.

* * *

Guía de lecturas. Casi todas las exposiciones y ensayos acerca del concepto de filosofía se ocupan, de una manera u otra, del problematismo de la filosofía. En los dos primeros capítulos hemos mencionado numerosos títulos al respecto. Aquí vamos a limitarnos a consignar como lecturas posibles las siguientes obras: A. Sánchez Reulet, *Raíz y destino de la filosofía,* 2; Ortega y Gasset, *¿Qué es la filosofía?* cap. IV; William James, *Problemas de la filosofía,* cap. 1; y G. Simmel, *Problemas fundamentales de la filosofía,* I.

Nicolai Hartmann, en *El pensamiento filosófico y su historia,* contrasta el modo problemático con el modo sistemático de filosofar en relación con la comprensión de la historia de la filosofía. Su lectura será de mucho provecho para el alumno también en lo tocante al tema del presente capítulo.

El problematismo de la filosofía, en cuanto ésta desemboca en dilemas metafísicos, según el punto de vista kantiano, es estudiado por Ch. Renouvier en *Los dilemas de la metafísica pura,* Buenos Aires, Ed. Losada, 1944. Aunque no es libro elemental, puede revisarse, por vía de ilustración, en ciertas partes, vg., el cap. VI, Conclusión.

Sobre el punto de vista terapéutico de Wittgenstein, ver los textos de *Investigaciones filosóficas* en *Lecturas filosóficas*, pp. 22-25, y el artículo de J. Ferrater Mora, "Wittgenstein o la destrucción", en *Cuestiones disputadas*, Madrid, Rev. de Occidente, 1955.

VIII

LENGUAJE Y CONOCIMIENTO

"Las palabras fuerzan el enfendimiento y lo perturban todo, y llevan por ende a los hombres a mil controversias y fantasías sin contenido alguno".

Francis Bacon

"Quizá si las ideas y las palabras fueran diversamente sopesadas y debidamente consideradas nos proporcionarían otro género de lógica y crítica que el que hasta ahora hemos conocido".

John Locke

"La palabra no acompaña un pensamiento ya hecho sino que lo consuma".

M. Merleau-Ponty

"No es de las palabras de donde debemos partir; para aprender y para buscar lo real, es preciso partir de lo real mismo más que de los nombres".

Platón

"La historia de la filosofía del siglo XX es, en gran parte, la historia de esta noción de sentido o significación".

Gilbert Ryle

El conocimiento se configura y objetiva en el lenguaje. Toda indagación de la estructura, bases y límites del conocimiento supone, por tanto, un análisis de los sistemas lingüísticos que sirven para determinarlo y comunicarlo. Esto vale especialmente para la investigación del conocimiento científico. Toda ciencia, como sistema de conocimientos, se sustantiva en un cuerpo lingüístico, sujeto a reglas de formación y transformación de proposiciones y a procedimientos de prueba. La indagación de las condiciones y bases del conocimiento científico, tal como es asumida por la filosofía, remite al examen de ese cuerpo de enunciados, pero no en el modo de la gramática o la lingüística positiva, sino en el de una investigación de principios y condiciones de validez.

Pero si la filosofía, según hemos visto, pretende ser un sistema teórico, ha de traducirse igualmente en un cuerpo lingüístico, cuyas diferencias con respecto al científico corresponderán a las diferencias entre ambos tipos de conocimiento. El esclarecimiento de la filosofía como conocimiento remite directamente a un examen de su lenguaje, gracias al cual han de ser determinadas las reglas y procedimientos que rigen su constitución y su operación como estructura cognoscitiva. Un análisis del lenguaje de la filosofía es, de este modo, la puerta de entrada a la comprensión del conocimiento filosófico.[1]

Adoptando esta perspectiva lingüística, conviene tener en cuenta desde el principio ciertos caracteres y elementos fundamentales del lenguaje. El lenguaje es un sistema convencional de signos, es decir, un conjunto de sonidos y grafías con sentido, sujetos a una determinada articulación interna. De su empleo, que se halla condicionado por factores psicológicos y sociales muy diversos, resultan modificaciones varias en la conducta de los sujetos humanos.[2] Siguiendo el esquema trazado por Charles Morris, pueden distinguirse tres dimensiones o vertientes principales en el lenguaje, a saber, la del sentido o semántica, la de la interrelación de unos signos con otros, o sintáctica, y la de las

1 Repárese en que siendo este mismo un examen filosófico, la indagación lingüística aplicada a la filosofía es un momento principal de la filosofía de la filosofía.

2 No consideramos aquí el problema de los posibles lenguajes animales.

condiciones de su uso y funcionamiento, o pragmática.[1] Estas tres dimensiones del lenguaje se comunican directamente las unas con las otras. En virtud de esto, el sentido de las palabras y oraciones se halla determinado en mucho por las relaciones sintácticas entre los signos[2] y por las resonancias subjetivas y sociales del habla. De otro lado, las conexiones entre los signos de un lenguaje determinado, así como su fuerza y eficacia pragmáticas, dependen del sentido. A su vez, el uso, que es siempre un funcionar de los signos en circunstancias concretas, sanciona reglas y principios de construcción y transformación.

Dirijamos ahora nuestra atención a la dimensión semántica o de la significación. Ella es fundamental, como se echa de ver por cualquier ejemplo de uso del lenguaje. Cuando, vg., decimos.

(a) '*Los alumnos que están reunidos en el pasillo hacen mucho ruido*'[3]

usamos un conjunto de signos que forman parte, aisladamente y como estructura —lo que llamamos una oración—, de nuestro lenguaje. Este conjunto de signos cumplen una función en la medida en que, como oración, tienen *sentido*. Si total o parcialmente carecieran de él o fueran usados con sentido anómalo, esta función se vería afectada; no se comprendería lo que decimos y la comunicación interpersonal quedaría neutralizada.

---

1 En el cap. V hemos distinguido tres ramas en la semiótica o estudio filosófico de los signos, que corresponden a estas tres vertientes.

2 Los lingüistas hablan de un sentido contextual, que es el que cobran las palabras en la estructura de una oración o discurso. Por otra parte, en semiótica se llama sentido sintáctico a aquel que, en los sistemas no interpretados, poseen los signos sólo en tanto y en cuanto forman parte de un sistema y están conectados formalmente con los demás elementos de éste. Cuando se formaliza un lenguaje, los signos no se refieren a nada concreto y determinado (por lo cual se dice precisamente que no están interpretados en uno u otro sentido específico); no puede afirmarse, sin embargo, que carecen por completo de sentido. Lo tienen, en verdad, pero determinado únicamente por su función dentro del sistema.

3 Nótese que escribimos la oración entre comillas simples. Procedemos así para indicar que estamos hablando de la oración, a diferencia de lo que ocurre corrientemente, cuando empleamos dicha oración para hablar de otras cosas.

Como se dijo, el sentido es, pues, fundamental. Pero esta evidencia no impide reconocer la existencia de un nudo problemático que afecta a la función semántica de las palabras. Ella ha sido largamente debatida en el curso de la evolución filosófica y lo es vivamente todavía hoy. Sin entrar en este debate ni pretender tampoco examinar en detalle la cuestión de la significación, conviene poner de resalto algunos hechos esenciales.

¿Qué ocurre cuando decimos algo *con sentido*? ¿En qué consiste el *sentido* de lo que decimos? Considerando el ejemplo arriba puesto, podemos indicar, en primer lugar, que el sentido de la oración castellana que hemos leído depende esencialmente del uso que damos a las palabras quienes hablamos castellano. Prácticamente no hay sentidos *naturales*. Algo es un signo sólo cuando se lo usa como tal, dentro de un sistema simbólico, dándole una función con fines específicos de relación —por ejemplo, el humo indicador de fuego—, no son en rigor naturales como signos, pues la función indicativa que cumplen necesita de una interpretación y, normalmente, de un cierto empleo más o menos extendido.

Se observará, de otro lado, que el sentido de una oración es lo que permite comunicar algo a otras personas, informar sobre el mundo y los hechos, describir las cosas y sus propiedades. Cuando pronunciamos nuestra oración (a), por el sentido que ella tiene podemos informar a quienes nos escuchan que hay alumnos en el pasillo y que están haciendo ruido. Estos son los hechos del mundo a los cuales es remitido quien escucha y entiende nuestro lenguaje. En virtud, pues, del sentido, las oraciones (y, a su modo, también las palabras) remiten a objetos, refieren a quien las oye y comprende hacia aquellas instancias de que en cada caso se habla. Esto *de que* en cada caso se habla es el *referente* o lo *significado* en la oración.[1] La función de referencia, por la cual algo es significado o intencionado, reside en

---

1 Se emplea también el término **'designatum'** en lugar de 'referente'. Esto es lo que hace Charles Morris en **Fundamentos de la teoría de los signos**, p 33. Como señala Morris, no es necesario que el **designatum** exista realmente, ya que podemos hacer afirmaciones con sentido acerca de algo que no tiene existencia. Siguiendo a Morris, el objeto existente al cual se refieren nuestras afirmaciones puede ser llamado **denotatum**.

el sentido. Gracias a él, los signos pueden indicar, determinar y describir lo que hay en el universo, y es justamente por esto que nuestro lenguaje es capaz de formular conocimientos y de trasmitirlos.

Pero ¿es ésta la única función que cumple el lenguaje mediante el sentido? O, dicho de otro modo, ¿agota el sentido su virtualidad en esta faena declarativa o de referencia a objetos? Una nueva observación de lo que ocurre cuando alguien habla nos hará advertir que no es así. En efecto, al emplear la oración (a) no solamente indicamos o informamos algo sobre lo que ocurre en el pasillo (o sea, no sólo apuntamos hacia un referente), sino que, además, normalmente *dejamos ver* o *expresamos* un estado de ánimo, una actitud o vivencia interior. Esto puede ocurrir sin que el sujeto lo note o piense en ello. Pero también puede producirse interviniendo él consciente y deliberadamente. Si, por ejemplo, un profesor usa en clase nuestra oración (a), puede hacerlo sin darse cuenta de que está exteriorizando un desagrado, pero también con la conciencia y el propósito de hacerlo notar.

Importa subrayar al respecto que lo que expresamos o dejamos ver no es *aquello de lo cual se habla*. Quien dice que los alumnos están haciendo ruido en el pasillo no dice que eso le desagrada; dice propiamente sólo lo que es significado o referido por las palabras. Habla, pues, de alumnos, ruido y pasillo, no de sus sentimientos o vivencias. Los sentimientos o vivencias que él experimenta en ese momento y que bien pueden ser la causa de lo que dice o el motivo principal que lo lleva a hablar, no son significados en sus palabras, sino *expresados por ellas*. En cambio, si alguien dice: "Me molesta el ruido que están haciendo allí afuera", está refiriéndose a este hecho interior, a su vivencia de desagrado; ésta es ahora el referente de lo que dice.

No hay que confundir entonces la función referencial o significativa del lenguaje con la función expresiva, aunque ambas sean funciones del sentido. Esta distinción se confirma observando que hay la posibilidad de mentir, o sea, de decir algo que no se cree, y de descubrir una mentira no por lo que alguien dice sino por el modo como lo dice. Notemos, además, que hay ora-

ciones que tienen principalmente una función significativa o referencial, mientras otras apenas dan pie a este uso semántico y más bien se concentran en la función expresiva. He aquí dos ejemplos:

(b) *'Dos más dos es igual a cuatro'*
(c) *'¡Maldición!'*

En el primer caso, lo básico y fundamental es la función referencial, la enunciación de una relación entre instancias numéricas. En el segundo, el lenguaje se centra en la expresión de vivencias, con prácticamente nula función referencial o enunciativa. Se comportan como la primera todas las oraciones aseverativas, es decir, aquellas que contienen una aserción, un enunciado positivo o negativo sobre objetos. Como la segunda, las oraciones desiderativas y exhortativas y, en general, todas las formas exclamativas del lenguaje, aunque en muchos casos éstas poseen también un contenido significativo referencial.

Pero la función referencial y la expresiva no agotan tampoco los usos del lenguaje y el dominio del sentido. Es fácil advertir que nuestras oraciones (a) y (c) pueden emplearse con el propósito de provocar ciertas reacciones o cambios en la conducta de otros sujetos (además, por supuesto, de la elemental reacción de captar y entender las palabras). Decir que los alumnos están haciendo ruido en el pasillo es una manera de inducirlos a callar, además de ser una manera de referirse al mundo y de exteriorizar estados de ánimo. Y exclamar ¡Maldición! es una manera posible de hacer que una persona cambie de actitud o introduzca en el mundo las modificaciones que deseamos, aparte de ser también una manera de expresar vivencias.

Con ello apuntamos a otra función del sentido, aquella por la cual las palabras se convierten en instrumentos de acción, medios de que nos valemos para operar sobre el mundo. De allí que podamos hablar de una función *operativa* del sentido.

De lo anterior podemos colegir que el sentido de los signos lingüísticos, lejos de ser una instancia simple, se ofrece con una pluralidad de aspectos o formas, gracias a las cuales el len-

guaje es capaz de desempeñar diversas funciones de vital importancia. Esta pluralidad de formas nos autoriza a hablar de tipos o aspectos del sentido. Distinguimos, en consecuencia: 1º) un *sentido referencial* o *enunciativo* (también puede llamársele descriptivo, indicativo, declarativo o simplemente *significado*[1]); 2º) un *sentido expresivo;* y 3º) *un sentido operativo.* En cuanto tienen sentido referencial, las oraciones remiten a objetos o situaciones —reales o posibles—, aseveran algo sobre el mundo, sirven para hablar de las cosas y los hechos en el modo de la descripción, la información, el relato o la explicación. En cuanto tienen sentido expresivo, ponen de manifiesto lo que ocurre en el psiquismo del hablante, exteriorizan sus estados de ánimo y descubren sus actitudes sin hablar *de* ellos. Finalmente, por su sentido operativo, las oraciones provocan cambios en la conducta de otros sujetos; sirven para orientarlos, dirigirlos, entusiasmarlos, sugestionarlos, etc.[2].

La distinción que dejamos señalada no implica desconocer la vinculación e interrelación de estas formas del sentido. En verdad, los varios aspectos semánticos se presentan por lo común conjugados en el lenguaje ordinario, lo cual da a éste gran alcance y eficacia. Una situación como la siguiente no es excepcional ni mucho menos. Supongamos que alguien, en una reunión, dice: "Me va a pasar algo". Esta formulación cumple una función múltiple por su sentido. En efecto, si preguntamos *qué sentido* tiene la oración pronunciada por el sujeto, cabrían varias respuestas, a saber: a) dice que le va a ocurrir tal o cual cosa, por ejemplo, que le va a dar un ataque; b) está nervioso; finalmente, c) quiere conmovernos. En el primer caso, la respuesta atiende a la función referencial del sentido, en el segundo a la expresiva y en el tercero a la operativa. Las tres, siendo diferentes, tienen que ver con el mismo hecho lingüístico y no son de ningún modo incompatibles.

---

1 Cabe usar estas denominaciones para designar diferentes modos o formas especiales de la función que queremos resaltar. En el nivel en que aquí nos situamos esto no es, sin embargo, necesario.

2 Es frecuente unir las formas 2ª y 3ª aquí distinguidas, designándolas conjuntamente con el nombre de sentido emotivo. En este caso, se contrasta el uso cognoscitivo del lenguaje con sus usos no cognoscitivos, como vamos a ver a continuación. Algunos autores distinguen otros sentidos. Hay, vg., quienes separan la provocación de reacciones propia del sentido emotivo, de la dirección de la conducta que caracterizaría un sentimiento directivo.

Señalada esta diferenciacion, conviene anotar ahora que cuando adquirimos y comunicamos conocimientos, la primera forma del sentido desempeña el papel principal. En efecto, sólo en la medida en que enunciamos algo, afirmando o negando la existencia o la posibilidad de hechos, cualidades, relaciones, estados, etc., pueden los demás recibir de nosotros información sobre el mundo y acrecentar su saber efectivo; correlativamente, sólo en la medida en que una persona afirma o niega, es decir, enuncia algo sobre las cosas, puede transmitir los conocimientos que posee. Y esa posibilidad de indicar algo o de referirse a hechos, de negarlos o afirmarlos, depende del *significado* de las oraciones. En cambio, el sentido expresivo y el operativo no cumplen propiamente esta función. Mediante ellos no se habla de nada, no se significa o formula verbalmente ningún objeto. Considerado desde el punto de vista expresivo y operativo, el lenguaje manifiesta vivencias, provoca sentimientos y altera la conducta de los demás sujetos, lo cual es muy importante como función lingüística, pero pertenece a un orden diferente al de la formulación y transmisión de conocimiento.

Pero si el lenguaje es vehículo del conocimiento, puede ser también fuente de error. Esto ocurre más frecuentemente de lo que se cree, pues por su mutabilidad y pluralidad de funciones el signo puede dar pie a muchas malas interpretaciones. Piénsese, por ejemplo, en las dificultades que provienen de tomar palabras u oraciones con sentido emotivo como indicadoras de realidades, o del uso no necesariamente consciente de formulaciones con sentido vago o ambiguo. Hay una propensión a creer que todo término con sentido nombra algo, a interpretar con intención objetiva un lenguaje que es eminentemente expresivo u operativo, o a considerar referida a una entidad bien determinada una frase que no tiene significación precisa. Cuando, vg., decimos "la pereza es censurable", por analogía con otras formulaciones y en vista de la corrección gramatical de la oración, podemos ser fácilmente llevados al error de tratar la pereza como una entidad real, como un sujeto moral del cual puede afirmarse que es censurable o digno de alabanza. La gran mayoría de las veces, cuando en política se habla, por ejemplo, de *libertad* o *democracia*, la ambigüedad y la confusión reinan y no por cierto en beneficio del progreso del conocimiento. Lo mismo ocurre, en la Universi-

dad, con el término "reforma universitaria", que es un buen tema de meditación lingüística. En ciertos casos usamos formulaciones que, por razones semánticas y sintácticas, son imposibles como modos significativos, como cuando se dice "yo no estoy aquí", que no es propiamente un enunciado, aunque gramaticalmente resulte serlo. En otros, el valor semántico de las palabras gravita en una dirección contraria de la intencionada, inclusive con sorpresa para el propio sujeto hablante, que así resulta víctima de su propio lenguaje. Quién no usa, en efecto, y con toda tranquilidad, frases como "supuesto asesino" o "futuro diputado"; sin embargo, al emplearlas, podemos ser llevados con facilidad a creer falsamente que existe un tipo esencial de asesino o de diputado y a juzgar, en consecuencia, a las personas del caso como poseedoras de determinadas características constitutivas[1].

Por esos pocos casos se ve la importancia del lenguaje en el conocimiento y cómo la función semántica de los signos puede ser no sólo instrumento sino también obstáculo de la busca de la verdad. De allí que la filosofía le preste especial atención y procure establecer tanto sus posibilidades como medio de conocimiento cuanto los vicios y dificultades que lo afectan. Localizar y eliminar las fuentes de error que residen en el lenguaje, los *idola fori* o ídolos del mercado, como los llamaba Bacon, es tarea indispensable de la crítica filosófica, no sólo en vista de la fundamentación suficiente de todo conocimiento, sino también y en particular del propio conocimiento filosófico, pues los vicios del lenguaje no perdonan a la filosofía y hasta puede decirse que afectan muy gravemente a la reflexión del filósofo[2]. La crítica lingüística, llevando la atención del filósofo al lenguaje, lo hace capaz de partir, como pedía Platón, de las cosas mismas, pues lo libera de los fantasmas que el lenguaje crea.

* * *

Guía de lecturas. El interés de los filósofos de distintas épocas por el tema del lenguaje puede documentarse, por ejemplo, con el *Cratilo* de Platón, entre los textos de la época clásica; el No-

1 Cf. Gilbert Ryle, "Sistematically misleading Expressions", en A. Flew, ed. **Logic and Language, first series, Oxford, Basil Blackwell, 1951. Un extracto de este trabajo ha sido incluido en Lecturas filosóficas.**

2 Véase las consideraciones que exponemos acerca del lenguaje filosófico en los capítulos VII, XII y XIV.

vum Organum de Bacon (aforismos XLII, LIX y LX), el *Leviathan* de Hobbes (parte primera, IV) y *La lógica o los primeros elementos del arte de pensar* de Condillac (segunda parte), entre los modernos; y la *Introducción a la metafísica* de Bergson, el *Tractatus Lógico-philosophicus* de Wittgenstein y la *Introducción a la metafísica* de Heidegger, entre los contemporáneos.

Sobre el contenido del presente capítulo, consúltese en castellano los siguientes libros, algunos de los cuales ya han sido mencionados en la bibliografía del cap. V: Charles Morris, *Fundamentos de la teoría de los signos;* del mismo, *Signos, lenguaje y conducta,* B. Aires, Ed. Losada, 1962; Adam Schaff, *Introducción a la semántica,* México, F. d. C. E., 1966; I. M. Bochenski, *Los métodos actuales del pensamiento,* III; el artículo de Bertrand Russell "Vaguedad", incluído en la *Antología semántica* compilada por M. Bunge; Walter Blumenfeld, *Sentido y sinsentido,* Buenos Aires, Ed. Losada, 1949; Irving Copi, *Introducción a la lógica,* Buenos Aires, Eudeba, 1962; caps. I y II; Morris Cohen, *Introducción a la lógica, I, II y III* esp.; W. van Orman Quine. *El sentido de la nueva lógica,* Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 1958; J. Hospers, *Introducción al análisis filosófico,* ya citado, cap. I. Un enfoque lingüístico básico sobre la naturaleza y función del lenguaje se encontrará en L. Bloomfield, *Lenguaje,* Ed. Univ. de San Marcos, 1954.

Títulos con que se puede proseguir el estudio de estos temas y que presentan más dificultades de lectura son: C. K. Ogden e I. A. Richards, *El significado del significado,* Buenos Aires, Ed. Paidós, 1954; Wilbur M. Urban, *Lenguaje y realidad,* México, F. d. C. E., 1952; E. Husserl, *Investigaciones lógicas,* Madrid, Ed. Rev. de Occ., vol II, Inv. 1ª, "Expresión y significación"; Bertrand Russell, *Investigación sobre el significado y la verdad,* Buenos Aires, Ed. Losada, 1949; y W. van Orman Quine, *Desde el punto de vista lógico,* Barcelona, Ed. Ariel, 1962. En la mencionada *Antología semántica,* se encontrarán otros trabajos muy importantes sobre el tema, pero al mismo tiempo muy técnicos; por lo mismo, no pueden ser manejados con provecho en las primeras etapas del estudio.

IX

LA DEFINICION DE LA VERDAD

"Decir de lo que es que no es, o de lo que no es que es, es falso, mientras que decir de lo que es que es, o de lo que no es que no es, es verdadero".

Aristóteles

"La verdad, como la falsedad, se encuentra en tres órdenes de cosas de diverso modo: en la cosa como en su fundamento, en la inteligencia como en su sujeto, y en la enunciación o la proposición hablada como en su signo".

Eustaquio de San Pedro

"La verdad 'absoluta', la verdad que ninguna experiencia vendrá a alterar jamás, es ese punto ideal, siempre remoto, hacia el cual imaginamos que todas nuestras verdades convergerán algún día".

William James

"El problema de la verdad es uno de los puntos focales de la contradicción general entre las concepciones materialistas e idealistas"

Adam Schaff.

Según hemos visto, para que una oración o proposición pueda contener un conocimiento y ser calificada de verdadera o falsa, es necesario que tenga sentido referencial o enunciativo. Sólo por la enunciación, en efecto, nos dice algo del mundo y puede aceptársela o rechazársela como vehículo de información. La verdad o falsedad no concierne, por tanto, a la función expresiva y operativa del sentido, sino a la significativa.

Pero si sólo una proposición con sentido referencial puede ser verdadera o falsa, no toda proposición de este tipo es verdadera (o, en el caso contrario, falsa). El sentido referencial es la condición necesaria de la verdad de las proposiciones, pero no es la condición suficiente. Debe cumplirse otra condición para poder considerar verdadero lo que se dice por medio de ella. Preguntar por esta condición es preguntar por la esencia de la verdad.

¿Qué es la verdad?, ¿qué quiere decir 'verdadero'?; he aquí interrogaciones cuya respuesta adecuada exige penetrar en el meollo de la filosofía. Y es que implican el tratamiento de otros problemas básicos desde un horizonte reflexivo universal, del cual estamos, por cierto, muy lejos aquí. Pero, puesto que nos interesa esclarecer el sentido del conocimiento filosófico y como necesariamente usamos la palabra 'verdadero' y sus afines, como 'verdad', 'falsedad', 'falso', etc., es conveniente, por lo menos, determinar el uso apropiado de estos términos. Se trata de esbozar una definición *nominal* de 'verdadero', o sea, una definición de esta palabra. Pero, como usamos estas palabras para calificar proposiciones u oraciones, que son ellas mismas estructuras de palabras, lo que buscamos es, en buena cuenta, una definición semiótica o semántica de 'verdadero'[1].

Mediante una comparación sencilla se verá mejor el tipo de definición de que se trata. Cuando decimos *esta manzana* es *roja* o *la pelota de fútbol es esférica,* empleamos las palabras 'roja' y 'esferica' para calificar respectivamente la manzana y la pelota.

1 Caben ciertamente otras definiciones de la verdad, tanto nominales, cuanto reales (es decir, referentes a la naturaleza o esencia de la verdad). Sobre el tema de la definición, véase la bibliografía al final del capítulo.

Definir nominalmente 'roja y esférica' es determinar cómo se usan dichas palabras, establecer su sentido como términos del lenguaje. De otro lado, cuando decimos *'Lima está al sur de Ancash'* es *verdadera,* estamos usando la palabra 'verdadera' también con fines de calificación. Como las otras dos, verdadero es un predicado que puede ser definido nominalmente, a saber, fijando su uso, determinando su sentido. Pero hay una diferencia importante entre el primero y el segundo caso. Al definir 'rojo' o 'esférico', se trata de establecer su significado como palabras que se aplican a cosas, esto es, como predicados que designan propiedades o estados de ciertos objetos. En efecto, 'rojo' significa un cierto color, y 'esférico' una cierta forma geométrica, justamente las propiedades que poseen las cosas de que estamos hablando, la manzana, en un caso, y la pelota, en el otro. En cambio, cuando definimos 'verdadero' aplicado a 'Lima está al sur de Ancash', hemos de establecer el sentido de una palabra que habla de otras palabras, pues 'Lima está al sur de Ancash', escrito así entre comillas simples, se refiere a una proposición, o sea, a una estructura de palabras. 'Verdadero' es, en consecuencia, un predicado referente a palabras y no a cosas. Ahora bien, como sabemos, el examen de los signos lingüísticos es del resorte de la semiótica, una de cuyas ramas es la semántica. La definición de 'verdadero', puesto que se refiere a instancias del lenguaje, concierne a la semiótica y a la semántica. Por eso la llamamos definición semiótica o semántica de 'verdadero'.

Siguiendo la formulación hecha por el lógico polaco Altred Tarski, veamos cómo puede determinarse el sentido de 'verdadero' y 'falso'. Tomemos como ejemplo las dos siguientes proposiciones:

(d) *'La Tierra es mayor que la Luna'*

(e) *'El Perú está al norte del Ecuador'*

Demos por sentado que la primera es verdadera y la segunda es falsa. ¿Qué ocurre cuando decimos que (d) es verdadera? Usamos normalmente el término 'verdadero' para designar una propiedad de esta proposición, propiedad que le conviene no simplemente por ser una proposición, sino porque informa sobre un determinado estado de cosas que es efectivamente así como ella

dice. O sea que le aplicamos el calificativo de verdadera si, en efecto, la Tierra es, como dice la proposición, mayor que la Luna, y sólo si es así. De ocurrir lo contrario, no la calificaríamos de verdadera sino de falsa. Esto es justamente lo que acontece con la proposición (e). Dado que el Perú no está, como ella dice, al norte del Ecuador, sino al Sur, la calificamos no de verdadera sino de falsa. Usamos por tanto el término 'falso' como término adecuado cuando aquello de que se habla no es como se dice en la proposición, y solamente si no es como se dice.

Lo anterior es fácil de comprender, y hasta obvio, pues corresponde al uso común del lenguaje. Sin embargo, por cuidado de precisión vamos a formularlo de la siguiente manera:

I. La proposición 'La Tierra es mayor que la Luna' es verdadera si y sólo si la Tierra es mayor que la Luna.

II. La proposición 'El Perú está al norte del Ecuador' no es verdadera (es falsa) si y sólo si el Perú no está al norte del Ecuador.

Obsérvese que en ambas expresiones el miembro escrito en primer término y el que aparece a continuación no tienen el mismo significado, aunque se usen palabras semejantes. En el primer miembro, el referente es una proposición (por lo cual empleamos comillas simples), mientras que en el segundo es un estado del mundo. En (I) se habla en primer término de la proposición 'La Tierra es mayor que la Luna' y, luego, de la Tierra y la Luna mismas, como partes del mundo real. Cosa igual ocurre con (II). Obsérvese, por otra parte, que en ambas expresiones se establece entre un miembro y otro una relación hipotética o condicional.

Teniendo en cuenta esto, podemos elaborar una fórmula general aplicable a este tipo de aserciones sobre la verdad. De acuerdo con Tarski, puede simbolizarse cualquier proposición con la variable *p*, y con la variable X las expresiones que empleamos para referirnos a las proposiciones (o sea, lo que en (I) y (II) va entre comillas simples). X será entonces el símbolo para, vg., 'La Tierra es mayor que la Luna', así como para cualquier otra expresión semejante, y *p* será el símbolo para las oraciones como la *Tierra es mayor que la Luna*, mediante las cuales hablamos del mundo.

La fórmula general a la que ha de adecuarse cualquier definición semántica de la verdad es entonces, en el caso de 'verdadero',

X es verdadera si y sólo si p

y en el caso de 'no verdadero' o 'falso':

X no es verdadera si y sólo si -p

(donde *-p* es la negación lógica de *p*, como *Juan no es peruano* es la negación de *Juan es peruano*).

Hemos dicho que la definición de la verdad debe adecuarse a esta fórmula. En efecto, ella señala claramente la condición a que está sujeta la atribución del predicado 'verdadero' (o 'falso') a una proposición, de tal manera que si dicha condición falta, la definición no puede resultar correcta. La fórmula traduce el hecho de que los objetos o propiedades han de responder a lo enunciado para que pueda hablarse de verdad. Ajustándose a esta exigencia, Tarski propone la siguiente enunciación definitoria: *una oración es verdadera si es satisfecha por todos los objetos y falsa en caso contrario.*

El término que recibe todo el peso de la definición es aquí 'satisfecha'. Su uso puede ser aclarado recurriendo a un ejemplo matemático simple. Decimos que en la igualdad $x + 4 = 10$, 6 satisface la ecuación, porque $6 + 4 = 10$. Del mismo modo, la fórmula empleada puede entenderse en el sentido de que dada una proposición cualquiera, si las cosas de que en ella se habla satisfacen lo enunciado, entonces es verdadera; si no ocurre esto, es falsa.

Usando otra terminología, podríamos también decir: una *proposición es verdadera si se cumple en todos los objetos, y falsa si no se cumple,* en donde 'cumple' (y sus afines, como 'cumplimiento', 'cumplido' etc.) indican la necesidad de que las cosas se comporten de acuerdo a lo que es afirmado a fin de poder aplicar adecuadamente el predicado 'verdadero' a la proposición.

Esta relación fundamental de satisfacción o cumplimiento ha sido puesta de relieve en muchas de las definiciones de la verdad propuestas a través de la historia de la filosofía. En esencia, re-

cuerda Tarski, la señala Aristóteles cuando afirma que *decir de lo que es que no es, o de lo que no es que es, es falso, mientras que decir de lo que es que es, o de lo que no es que no es, es verdadero*. En este y otros casos se define la verdad de un enunciado como su correspondencia con la cosa (de allí el nombre de teoría de la correspondencia con que se la designa).

Comprobada esta coincidencia en la caracterización de la verdad, cabría pensar que es innecesario y hasta pedante poner tanto cuidado en la definición, cuando la cosa es obvia y muy generalmente aceptada. Pero, aparte de que hay otras definiciones e interpretaciones de la verdad que se proponen en lugar de la teoría de la correspondencia, si no se rodea la definición semántica de la verdad de las mayores garantías de precisión y rigor, conduce a graves contratiempos. Es este un caso ejemplar de la doble condición de la filosofía que, por una parte, coincide con los datos del sentido común y, por otra, no logra llegar a resultados firmes sino a fuerza de precauciones y complicaciones críticas. El filósofo, hemos dicho antes, se complica la vida poniendo en cuestión las evidencias que son del dominio común. Operación inevitable, pues estas evidencias no son filosóficamente aceptables sino por mediación de la reflexión. Así ocurre con la definición semántica de la verdad. Todo intento de elaborar esta definición con los medios ordinarios del lenguaje lleva inevitablemente a antinomias —o paradojas— como la del cretense[1]. No basta siquiera tomar las precauciones básicas de rigor que aconseja la lógica, como por ejemplo, especificar cuidadosamente la estructura del lenguaje semántico en el cual se va a definir la verdad. Es preciso construir el lenguaje semántico como un metalenguaje, es decir, como un cuerpo lingüístico de nivel diferente

1 Las antinomias son contradicciones en que incurrimos inevitablemente al desarrollar lógicamente una enunciación. La antinomía del cretense, o del mentiroso, puede exponerse, usando el lenguaje común, de la siguiente manera: Epiménides, que es un cretense, dice que todos los cretenses mienten. Por lo tanto, si es verdad lo que dice, entonces es falso lo que dice; y si es falso lo que dice, entonces es verdadero. En ambos casos caemos en una contradicción. Una formulación más precisa de la antinomía, debida al lógico polaco J. Lukasiewics, se encontrará en el artículo de Tarski mencionado en la bibliografía al final del capítulo, a la cual remitimos también, en general, para otras referencias sobre el tema. A. Koyré, en Epiménide le menteur (Ensemble et catégorie), París, Hermann et Cie, 1947, distingue dos formas de esta antinomía y discute su naturaleza lógica.

al lenguaje de que forman parte las proposiciones cuya verdad o falsedad se trata de definir. Este último lenguaje se denomina *lenguaje-objeto,* porque de él se habla; es el objeto de la investigación semántica. La separación del lenguaje-objeto y el metalenguaje es imprescindible, pues se ha llegado a comprobar que las antinomias semánticas resultan de utilizar en la definición los términos del lenguaje estudiado, esto es, de trabajar con lo que se denomina un lenguaje *semánticamente cerrado* o *universal,* en el cual existen términos y proposiciones y, además, palabras como verdadero' y 'falso' que se emplean para calificar las mencionadas proposiciones. Debemos tener en cuenta que la palabra 'satisfacer' y sus análogas, a las que recurren Tarski y los demás investigadores modernos, no pueden formar parte del lenguaje-objeto sino que son términos metalingüísticos. Bástenos estas breves indicaciones para advertir que la definición semántica de la verdad, lejos de ser una tarea fácil y ociosa, por más evidente que parezca su formulación, pone en juego la complicada maquinaria crítica de la lógica y la semiótica.

* * *

Guía de lecturas. Sobre la definición semántica de la verdad según Tarski, que hemos resumido en este capítulo, puede leerse el artículo de dicho autor, "La definición semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica", en la *Antología semántica* de Bunge, pp. 111-157, que lleva anexa una bibliografía muy amplia. Una formulación anterior de los puntos de vista de Tarski se encontrará en el texto reproducido en Bochenski, *Los métodos actuales del pensamiento,* p. 126.

Una formulación de la teoría de la correspondencia, relativa no a la verdad de las oraciones sino de los juicios o creencias, puede leerse en Bertrand Russell, *Los problemas de la filosofía,* cap. XII. Russell discute también otras teorías en *Investigación sobre el significado y la verdad,* ya citado; ver el cap. XXI. Desde otro punto de vista se encontrará una discusión de teorías de la verdad en Adam Sahaff, *La teoría de la verdad en el materialismo y en el idealismo,* B. Aires, Ed. Lautaro, 1964

Como textos clásicos acerca del tema de la verdad, recomendamos el *Teetetes* de Platón, 187 ss., la *Metafísica* de Aristóteles, lib. IV, 7 y 8 y lib. V, 29 (sobre este último, ver a A. Wagner de Reyna. *El concepto de verdad en Aristóteles,* pp. 26 y ss.), y las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, Med. IV.

Acerca de la definición en general, puede consultarse, Bochenski, op. cit., IV, 15; Irving Copi, *Introducción a la lógica,* cap. IV; Ogden y Richards, *El significado del significado,* cap. V; y J. Hospers, *Introducción al análisis filosófico,* I.

Sobre las antinomias o paradojas, véase B. Russell, *Introducción a la filosofía matemática,* Buenos Aires, Ed. Losada, 1945, cap. XIII; Eugene P. Northrop, *Paradojas matemáticas,* México, Uteha, 1962 (que tiene una extensa bibliografía); Kurt Grelling, *Teoría de los conjuntos,* México, Ed. Logos, 1943, cap. 7; Marcel Boll y Jacques Reinhart, *Las etapas de la lógica,* Buenos Aires, Ed. Mirasol, 1961, cap. V; Fausto Toranzos, *Introducción a la Epistemología y fundamentación de la matemática,* Buenos Aires, Ed. Espasa Calpe, 1948, cap. VI; y R. Carnap, "La antigua y la nueva lógica", Letras, Lima, Nº 36, 1947 (también incluido en Ayer, *El positivismo lógico,* ya citado).

X

EL ESTABLECIMIENTO DE LA VERDAD

"No basta ciertamente tener un buen entendimiento: lo principal es aplicarlo bien. Las almas más grandes son capaces de los mayores vicios como de las mayores virtudes, y los que caminan lentamente pueden llegar mucho más lejos, si van siempre por el camino recto, que los que corren pero se apartan de él".

Descartes

"Hay también dos clases de verdades: las de razón y las de hecho. Las verdades de razón son necesarias y su opuesto es imposible; y las de hecho son contingentes y su opuesto es posible".

Leibniz

"Si tomamos cualquier volumen, por ejemplo de teología o metafísica académica, preguntémonos: ¿contiene un razonamiento abstracto sobre cantidad o número? No. ¿Contiene un razonamiento experimental sobre cuestiones de hecho y existencia? No. Vaya entonces al fuego, porque no contiene nada más que sofistería e ilusión".

David Hume

Decimos que una proposición es verdadera cuando es satisfecha por todos los objetos y falsa en caso contrario. Como hemos visto, esta caracterización de la verdad de una proposición se relaciona estrechamente con su sentido enunciativo, es decir, con lo que ella asevera y comunica. Así, la verdad de la proposición 'Esta mesa es de madera' no es nada ajeno a su significado, sino que tiene que ver directamente con la referencia bien determinada que en ella se hace a una mesa y a su característica de ser de madera. Esto ocurre con todas las proposiciones. De aquí se sigue que, si bien hay una noción general de verdad, el ser o no verdadero corresponde a cada enunciado de modo particular, lo cual permite decir que existen tantos casos de verdad o verdades singulares cuantas proposiciones cumplidas hay. Por lo mismo, no se podrá saber si una proposición es verdadera o falsa sin atender a su significado propio, sin considerar qué es lo que dice y cuál es en cada caso su pretensión enunciativa.

Verificar una proposición es establecer su verdad; lo contrario es determinar su falsedad[1]. Por lo dicho antes se comprenderá que la verificación no es posible sin comprender el significado de las proposiciones con las que se trabaja. Por ejemplo, nadie podrá saber si el enunciado 'El Ecuador es país limítrofe del Perú' es verdadero o falso sin entender y precisar lo que se está aseverando por medio de las palabras empleadas en él. Teniendo en cuenta esto se puede decir que la comprensión del sentido de las proposiciones señala una vía esencial de comprobación, sin la cual es del todo imposible llegar al establecimiento de su verdad. Y pueda afirmarse también, inversamente, que cuando se sabe de qué modo hay que verificar una proposición, se tiene una comprensión más segura y precisa de su significado. Cuando una proposición contiene términos vagos o confusos plantea un problema de verificación; en este caso, decidir el modo de verificarla, entre los varios que pueden ofrecerse como posibilidades, justamente a

1 En este caso se habla algunas veces de **falsificación** de la proposición, empleando el término 'falsificación' en un sentido diferente del común.

causa de la vaguedad o confusión, es una manera eficaz de precisar su sentido[1].

Pero la comprensión del significado de una proposición, con ser condición indispensable de su verificación, no basta en todos los casos como procedimiento. De esa comprensión ganamos, es cierto, una orientación inicial para establecer la verdad del enunciado. Sin embargo, los pasos concretos que a continuación hay que dar varían según las proposiciones.

Consideremos las siguientes oraciones:

(f) *'La Universidad Nacional Mayor de San Marcos tiene diez Facultades'*

(g) *'Si Juan es mayor que Pedro, entonces Pedro es menor que Juan'*

(h) *'Ghana tiene 6'690,730 habitantes'*

(i) *'El hombre es mortal o inmortal'*

¿Qué ocurre cuando habiendo comprendido y precisado su sentido nos preguntamos si son verdaderas o falsas?. ¿Cómo podemos proceder para llegar al establecimiento de su verdad? La manera en que podemos lograrlo difiere según los casos. En efecto, es evidente que (f) y (h) se comportan de diverso modo que (g) e (i). Con respecto a estas dos últimas proposiciones es claro que todo aquél que sepa castellano está en condiciones de afirmar, pensando un poco, que ambas son verdaderas. En cambio (f) y (h) no resultan verificables tan inmediatamente por cualquier persona que las comprenda. La mayoría de las personas de nuestra ciudad no estarán muy seguras no sólo de la verdad de (h) sino inclusive de la de (f). Pero esto no quiere decir que su verdad no puede establecerse; quiere decir únicamente que, en estos casos, hay que proceder de manera diferente; es preciso recurrir a

1 Esto tiene mucha importancia cuando se trata de diferenciar clases de proposiciones y evaluar su valor cognoscitivo. Por lo demás, no debe confundirse lo que aquí decimos con la tesis radical del positivismo lógico, según la cual un enunciado tiene sentido sólo cuando puede ser verificado, tesis que ha sido muy discutida dentro y fuera del Círculo de Viena y ha sufrido diversas modificaciones desde su primera formulación. Sobre esta corriente filosófica, véanse las referencias dadas en el cap. IV y en la **Guía de Lecturas** del presente capítulo.

observaciones, recolectar datos, someterse al veredicto de la experiencia.

Resultan diferenciables de este modo dos maneras de establecer la verdad de una proposición —que llamaremos *métodos de verificación*— y, en correspondencia con ellas, dos clases opuestas de proposiciones. En el primer caso, basta la inspección del significado de la oración y un proceso lógico adecuado para determinar si el enunciado es verdadero o falso. Quien afirma que *si Juan es mayor que Pedro, entonces Pedro es menor que Juan* o que el *hombre es mortal o inmortal,* puede estar seguro, por la índole de lo que dice, que nunca los objetos se comportarán de manera contraria a su enunciado. Para verificar su aserto, la lógica es suficiente. Estas proposiciones, que vamos a llamar *analíticas,* pueden ser descritas, siguiendo a Quine, "como el enunciado que es verdadero en virtud del sentido de la palabras que lo forman; o como un enunciado que se deduce lógicamente del sentido de las palabras". De estas proposiciones se dice que son *válidas*[1] *a priori,* o sea válidas necesariamente, con independencia de la experiencia, o también que son formal o analíticamente verdaderas (y, en caso contrario, *no válidas a priori,* necesariamente falsas, etc.).[2] En general podemos llamar analítico a cualquier enunciado probado sin recurrir a la observación y por medios puramente lógicos o formales. Pertenecen a esta clase de proposiciones, entre otras, las tautologías, las contradicciones y los teoremas lógicos y matemáticos.

En el segundo caso que estamos considerando, hay que recurrir a observaciones y procurarse datos sobre lo que se asevera, es decir, hay que remitirse a la experiencia para saber si el enunciado es verdadero o falso; no basta, pues, el análisis de las pa-

1 Cabe distinguir validez y verdad. Aquí, por razón de simplicidad, no consideramos esa diferencia.

2 La distinción de las proposiciones en analíticas y sintéticas ha sido enfocada desde diversos ángulos en el curso de la historia de la filosofía. Particularmente interesante es el papel que ella desempeña en las filosofías de Leibniz, Hume y Kant. En nuestro tiempo ha vuelto a cobrar importancia, aunque más de un investigador recuse su legitimidad.

labras y el razonamiento. Cuando decimos que *Ghana tiene 6'690,730 habitantes* hacemos una afirmación que bien puede no ser satisfecha por los objetos, pues nada de extraño e ilógico tendría el que el número de habitantes de ese país fuera mayor o menor. Por consiguiente, el método de verificación lógico no sirve en este caso para confirmar o invalidar la aseveración. Se requiere otro procedimiento, un método distinto, que vamos a llamar *empírico,* cuya esencia es la observación, la confrontación de nuestro enunciado con los informes provenientes de la experiencia. De estas proposiciones se dice, por eso, que son *válidas a posteriori,* o sea, dependientes de la experiencia, *sintéticamente verdaderas* (y, en el caso contrario, inválidas *a posteriori,* sintéticamente falsas). Pertenecen al grupo de estas proposiciones *sintéticas,* por ejemplo, los enunciados sobre el mundo perceptible y la vida psicológica y social.

Hasta aquí hemos hablado de *método de verificación* refiriéndonos a los modos de establecer la verdad de una proposición. Esa referencia fue forzosamente simplificadora en vista de la necesidad de introducir este nuevo y muy importante concepto. No debemos, sin embargo, dejar de señalar la complejidad que como procedimiento cognoscitivo presentan los métodos de verificación, especialmente en la ciencia. Conviene dar al respecto algunas precisiones, bien que permaneciendo siempre en un nivel elemental.

Tratándose de los métodos empíricos, la determinación del sentido y la orientación inicial hacia la verificación llevan a la observación y la colección de datos empíricos. Pero estas operaciones son selectivas. No se va a buscar cualquier dato empírico a cualquier parte cuando se trata de probar una proposición. Hay siempre un género de informes que son los pertinentes e interesantes y sólo si se cuenta con ellos cabe hablar de un efectivo proceso de verificación. Por ejemplo, para establecer la verdad de nuestra proposición (f) serán pertinentes datos muy diferentes de los que habría que buscar para verificar la proposición (h). Por otro lado, en las ciencias, la obtención de datos y su determinación precisa suponen todo un complicado sistema de observaciones y mediciones (con el uso de distintos instrumentos de precisión), que es, además, diferente en cada una de las varias ramas científicas. Es preciso señalar asimismo que estos datos deben ser sometidos

a una comparación e interpretación, pues poseen diferentes grados de seguridad y fuerza probativa y pueden chocar los unos con los otros. Piénsese, por ejemplo, en los procesos de depuración y de confrontación de informes que implica el decidir si en efecto Ghana tiene 6'690,730 habitantes. La antigüedad de los censos, las dificultades de empadronamiento y el crecimiento vegetativo determinado según las estadísticas más recientes pueden en este caso apuntar en direcciones contrarias. La verificación empírica de una proposición implica, en consecuencia, sopesar el respaldo que la experiencia ofrece al enunciado a la luz de datos posiblemente opuestos y decidir finalmente la verdad o la falsedad (más o menos segura) de la aseveración[1].

El caso de los métodos lógicos o formales de verificación es semejante por lo que se refiere a la complejidad y diversidad del procedimiento. Piénsese en el complicado aparato de la moderna lógica y se verá con claridad que el tránsito de la comprensión del significado al establecimiento final de la verdad puede ser muy largo y difícil. La prueba demostrativa presenta múltiples formas y no siempre es posible por los métodos conocidos. De allí la importancia de la inventiva matemática, sin la cual no habría podido progresar esta rama científica fundamental.

Sin perjuicio de reconocer esta multiplicidad metodológica, conviene hacer notar ciertos rasgos típicos del procedimiento verificativo analítico y de las verdades formales que se establecen mediante él. En primer lugar, hay que tomar en cuenta el carácter derivativo de los enunciados analíticos. Estos enunciados son verdaderos o falsos porque lo son otros previos, o sea, porque ciertos presupuestos que los sustentan han sido aceptados. De allí que el tipo de relación básico en toda prueba lógica es la implicación designada por los términos 'si... entonces'. Por ejemplo, la falsedad de 'Algunos hombres no son mortales' se establece a base de la verdad de 'Todos los hombres son mortales', de tal ma-

1 Nótese que en todo este procedimiento intervienen ya operaciones lógicas de derivación, de tal manera que la verificación empírica pura es, en el mejor de los casos, excepcional. Lo cual debe tenerse presente en la discusión que hemos de hacer en el siguiente capítulo.

nera que *si* ésta (implicante) es cierta, *entonces* aquélla (implicada) forzosamente es falsa, lo cual quiere decir que una se deriva necesariamente de la otra.

Por otra parte, cabe siempre reducir a términos formales la verificación analítica de un enunciado. A diferencia de lo que ocurre con las proposiciones empíricas, lo decisivo aquí son los elementos lógicos (términos lógicos y relaciones formales) y no el contenido o la materia de la proposición. En el caso que acabamos de ver, lo decisivo son las palabras lógicas 'si... entonces', 'todos', 'algunos' y la inclusión o exclusión que se establece al decir *es* o *no es*. No interesa, en efecto, que hablemos (materialmente) de hombres, mortales, perros, árboles, etc. Lo que cuenta es que *si todos los S son P, entonces es falso que algunos S no son P*, sean cuales fueren los S o los P de que hablemos. Igualmente, para establecer la verdad de nuestra proposición (g) no interesa Pedro y Juan como términos materiales, es decir, en su sentido descriptivo singular, interesan sólo las relaciones formales.

Finalmente, es preciso hacer notar que, puesto que la verdad analítica es derivada según ciertas formas lógicas, cualquier proposición, sea cual fuere su materia, puede verificarse analíticamente si se la toma como consecuencia formalmente derivable dentro de un sistema o conjunto de enunciados y principios básicos. Por lo tanto, puede decirse también que un enunciado es analítico *relativamente a un sistema lógico-lingüístico* y que el mismo enunciado puede ser analítico en un caso y sintético en otro, según sea el sistema de principios y reglas que se presupone en el proceso del conocer. Esto es así porque lo importante y decisivo son únicamente la derivación y las conexiones lógicas formales dentro del sistema, el cual, por lo demás, puede ser arbitrariamente construído, a semejanza de lo que ocurre en juegos como, v. g. el ajedrez.

Cabría aducir, sin embargo, que hay ciertos sistemas que tienen asegurada la verdad de sus presupuestos básicos y que sólo son efectivamente verificadas las proposiciones que se derivan de ellos. Esto ocurre, por ejemplo, en la matemática. No sería, pues, lo mismo el ajedrez que la matemática; en uno se parte de un conjunto de principios arbitrariamente fijados y en la otra de

axiomas, definiciones y reglas cuya validez cognoscitiva está debidamente garantizada.

Pero esto nos lleva a otro problema, el de la validez de los axiomas, que conviene tratar aparte, en el contexto de otras dificultades que inmediatamente van a hacérsenos patentes.

* * *

Guía de lecturas. Como lecturas de iniciación acerca de la verificación y la distinción de las proposiciones analíticas y las empíricas, son recomendables los siguientes títulos: Morris Cohen, *Introducción a la lógica;* caps. I y II, esp.; F. Miró Quesada, *Iniciación lógica,* primera parte, I ("Verdades empíricas y verdades lógicas"); Quine, *El sentido de la nueva lógica,* Introducción y 36; y R. Carnap, "La Antigua y la nueva lógica". Véase también, Bochenski, *Los métodos actuales del pensamiento,* III, 10 ("Sentido y verificación") y Hospers, *Int. al análisis filosófico,* II.

Conviene que el estudiante lea algunos textos clásicos a fin de ganar familiaridad con la tradición filosófica en torno al problema de la verdad lógica y empírica. A este efecto señalamos la *Monadología* de Leibniz (31 a 37), incluída en *Tratados fundamentales,* Buenos Aires, Ed. Losada, 1939; *Investigación sobre el entendimiento humano* de Hume (sec. IV, primera parte), y la *Crítica de la razón pura* de Kant (Introducción, IV, esp.).

En relación con estas lecturas y con el tema conexo de los planteamientos empiristas, racionalistas y criticistas acerca del conocimiento, el alumno puede remitirse a las obras sobre estas corrientes de la filosofía moderna, recomendadas en el cap. IV. Véanse también, Joad, *Guía de la filosofía,* Cap. IV; B. Russell, *Los problemas de la filosofía,* cap. VIII y ss.; y Julián Besteiro, *Los juicios sintéticos a priori desde el punto de vista lógico,* Madrid, Ed. La Lectura, 1927.

Sobre el concepto de verificación y sus problemas, como lecturas más avanzadas, mencionamos: E. Husserl, *Investigaciones lógicas,* Inv. primera, y C. Hempel, "Problemas y cambios en el criterio empirista del significado", en *Antología semántica* y en Ayer, *El positivismo lógico.* Acerca del concepto de proposición analítica, se puede consultar, en la misma *Antología,* el artículo de Bunge, "Análisis de la analiticidad". Quine discute la diferenciación de proposiciones analíticas y sintéticas en el cap. II ("Dos dog-

mas del empirismo") de su libro *Desde un punto de vista lógico*. Sobre el enfoque empirista-lógico véase, además, el ensayo de Herbert Feigl, "Empirismo lógico", en Dagobert D. Runes, *La Filosofía del Siglo Veinte*, mencionado en la bibliografía del cap. IV; Ayer, *El positivismo lógico*, Risieri Frondizi, *El punto de partida del filosofar*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1945, I. 2, y L. Villoro, "La crítica del positivismo lógico a la metafísica", en *Dianoia*, 7, 1961 y en *Páginas Filosóficas*, México, 1963.

XI

EL ESTABLECIMIENTO DE LA VERDAD (continuación)

"En virtud de la 'objetivación' que también se lleva a cabo, por ejemplo, en los actos del sentimiento, se transmuta toda racionalidad axiológica y práctica, en el modo que ya sabemos, en racionalidad dóxica, noemáticamente en verdad, objetivamente en realidad: hablamos de fines, medios, cosas preferibles, etc., verdaderos o reales".

Edmund Husserl

"No tenemos derecho a asumir que existe ninguna ley física o, si ellas han existido hasta hoy, que continuarán existiendo de manera similar en el futuro".

Max Planck

"Así, las matemáticas pueden definirse como la ciencia en que nunca sabemos de qué hablamos, ni si lo que decimos es verdad".

Bertrand Russell

Hemos distinguido dos tipos de proposiciones y dos maneras de establecer la verdad o la falsedad. Frente a un enunciado cualquiera y a su pretensión de valer como conocimiento, cabe, según lo anterior, proceder a clasificarlo en uno u otro grupo. Podría quizá pensarse, en consecuencia, que también en el caso de los filosofemas y del método filosófico, debería intentarse esta reducción, con la esperanza de encontrar una respuesta satisfactoria al problema del sentido del conocimiento filosófico. Proposiciones como 'La realidad es duración' (Bergson), 'La materia se mueve en un ciclo eterno' (Engels), Las condiciones de posibilidad de la experiencia en general son al mismo tiempo las de la posibilidad de los objetos de la experiencia' (Kant) o 'Considera bien quién eres. Ante todo, un hombre, es decir, un ser para el que nada existe más importante que su propia capacidad de opción' (Epicteto), que, pese a sus diferencias mutuas, son ejemplos muy típicos de filosofemas, habrían de resolverse en una de las dos clases señaladas. Basta un examen breve para convencerse, sin embargo, de que ellas no pueden ser consideradas sin más analíticas o empíricas. Ninguna de ellas consiste en enunciados que son verificables lógicamente, es decir, cuya verdad depende del mero sentido de las palabras; ninguna tampoco puede apelar a la observación en demanda de una prueba suficiente.

¿Quiere esto decir que, puesto que la reducción es imposible, hay que negarles sentido enunciativo y considerarlas en consecuencia fuera del orden del conocimiento y de la verdad? De dar precipitadamente un paso tan radical debe prevenirnos, empero, el hecho de que muchas otras proposiciones, inclusive saneadamente científicas, están en la misma situación ambigua con respecto a la oposición analítico-empírico.

Consideremos los siguientes enunciados:

(i) '*Es malo causar sufrimiento innecesariamente*'
(k) '*El sol es una esfera incandescente*'
(l) '*Si Pedro gana la lotería se va a alegrar*'
(m) '*El átomo de hidrógeno tiene un electrón cortical*'
(n) '*Por dos puntos se puede trazar una recta*'

Ninguna de las proposiciones enumeradas arriba es filosófica; los conocimientos que pretenden comunicar pertenecen al orden del saber cotidiano o científico. Sin embargo, todas presentan dificultades cuando intentamos reducirlas a uno de los grupos antes considerados y establecer su verdad simplemente por lógica u observación.

Veamos el primer caso. Se advierte por de pronto que, tal como está formulada, no cabe considerarla una proposición analítica[1]. No es internamente contradictoria, su contraria no es imposible, ni lo que comunica es trivial. Pero no es posible tampoco recurrir a la observación para verificarla, porque lo observable en este caso es el comportamiento de los sujetos humanos, no la maldad del acto cruel. No se afirma que los hombres rechazan la crueldad, sino que la crueldad, el causar dolor innecesariamente es *malo*, y esto podría afirmarse válidamente aunque la experiencia mostrara que una gran cantidad de hombres —y en principio quizá todos— dan su aprobación a tal acto.

Esto ha hecho pensar que las proposiciones de este tipo, es decir, las valorativas, no tiene carácter cognoscitivo y sólo sirven para expresar estados de ánimo y provocar cambios de actitud en las personas. Pero el análisis lingüístico muestra que, si es cierto que el lenguaje valorativo sirve *también* para expresar y provocar actitudes, no se reduce a esta función. Hay en él un contenido comunicable que señala la existencia de un momento significativo central, aunque no sea asimilable a lo enunciado en una proposición empírica. Este contenido es justamente la sustancia de los conocimientos éticos, jurídicos, estéticos y, en general, axiológico-normativos. El que con respecto a una norma o un juicio valorativo podamos hablar de validez e invalidez es buena prueba de la existencia de este momento significativo, irreductible a cualquier forma de sentido emotivo[2].

---

1 Como sabemos, puede sin embargo hacerse analíticamente cierta, derivándola de un sistema de postulados. Pero esto vale para cualquier enunciado, inclusive los empíricos.

2 Hablamos aquí indistintamente de proposiciones valorativas y de proposiciones normativas. Cabe empero distinguir unas de otras, como hacen algunos axiólogos. En este caso, se habla de un sentido valorativo específico, que poseerían las proposiciones del tipo de 'X es bueno', y un sentido normativo o imperativo, correspondiente a proposiciones como 'X debe hacerse'. No podemos tocar aquí este interesante tema polémico.

El segundo caso es diferente. En él, ciertamente, la observación cuenta y en ningún modo cabe hablar de una verdad *a priori*. Pero el problema estriba en que la mera observación no basta para verificar cabalmente la proposición. Es preciso distinguir a este respecto dos tipos de proposición que fácilmente se confunden entre sí. Los enunciados *fenoménicos* (del griego *phainomenon*, lo que aparece), referentes a aquello que se nos da inmediatamente, tomado tal como se da; y los enunciados *reales*, que se refieren a lo que efectivamente existe en el mundo. Cuando decimos: *El sol es una esfera incandescente*, estamos refiriéndonos normalmente a este objeto real que existe en el mundo exterior, al que atribuímos, como caracteres efectivos suyos, la esfericidad y la incandescencia. Al hablar así, hacemos una aserción real. En cambio, cuando decimos: *lo que veo es una mancha roja*, limitando nuestra aserción al dato perceptivo, sin preocuparnos de lo que ocurre fuera de nosotros, estamos formulando un enunciado *fenoménico*. Ahora, bien, estos últimos enunciados se reducen, en su intención, al contenido empírico dado. Lo que decimos lo afirmamos a base de la mera observación y no concierne a nada más que a lo observado. La verdad del enunciado queda plenamente probada por la observación. En cambio, al afirmar algo sobre el mundo real, como que el Sol es una esfera incandescente, no podemos respaldar toda nuestra referencia con la experiencia. En efecto, de hecho lo que vemos no es nunca una esfera sino un disco coloreado. Para formular un juicio sobre el Sol *real* y fundarlo de algún modo, tenemos que abandonar el terreno de la percepción y trabajar con inferencias, es decir, con conexiones formales lógicas. La proposición que nos ocupa no puede, según esto, ser reducida a términos puramente empíricos, pero tampoco cabe considerarla analítica[1].

---

1 Salvo, como ya hemos dicho en el caso anterior, haciéndola consecuencia, formalmente demostrable, de otras enunciaciones reales. Pero entonces el problema se traslada a estas proposiciones reales, cuyo carácter estamos discutiendo. Téngase en cuenta, además, que puesto que aquí lo decisivo son las proposiciones de existencia, esto es, las afirmaciones sobre lo que se da efectivamente en el mundo, de hecho se plantea con esto el problema filosófico fundamental de la existencia del mundo.

Veamos el tercer caso, Cuando decimos: *Si Pedro gana la lotería, se va a alegrar,* no estamos registrando un hecho, ni dando cuenta de una experiencia actual vivida por nosotros. No podemos tampoco decir que se trata de una pura ficción nuestra. Sabemos, en cierto modo, que Pedro —a quien conocemos bien— va a alegrarse, como sabemos en otros casos que la realidad futura se presentará de esta o la otra manera (por ejemplo, cuando afirmamos que mañana saldrá el Sol). Por consiguiente, la aserción que formulamos tiene una pretensión de verdad y puede ser verificada. El conocimiento que ella nos trasmite no se funda en una observación actual, imposible, pues el hecho no se ha producido todavía, sino en una inferencia basada en observaciones anteriores. De allí la típica forma implicativa o condicional (*si... entonces*) del enunciado. No obstante, no es el caso de una proposición analítica, pues no es necesario que, dadas las condiciones mencionadas, se dé el hecho. Bien pudiera ocurrir que Pedro ganara la lotería y que, comportándose en lo demás como siempre se ha comportado, no se alegrara sino se entristeciera. Seguramente el que Pedro gane la lotería es normalmente una buena razón para creer que ha de alegrarse, pero no es una razón que determine plena y necesariamente el hecho de la alegría. Por cierto que lo normal es pensar que debido a haberse producido en casos anteriores la vinculación del ganar la lotería y la alegría subsiguiente, esta se producirá una vez más. Pero la reiteración de casos anteriores no es razón que permita concluir, con necesidad, que un hecho singular se va a producir. Como se sabe, éste es el lado débil de la inducción, que hace de ella un caso muy especial de inferencia.

En suma, los enunciados del tipo (1) suponen, de una parte, un nexo inferencial, pero no demostrativo, y, de otra, una referencia a la experiencia sin una aserción perceptiva actual. Una vez más, se trata de proposiciones irreductibles, bien sea a la forma pura analítica, bien sea a la empírica. Conviene notar que de un tipo semejante son la gran mayoría de las proposiciones que usamos tanto en el conocimiento ordinario cuando en el científico, lo cual indica que el dominio de la inferencia racional es más vasto que el de analiticidad y que las aserciones empíricas no pueden reducirse sin más a la observación actual.

La proposición (m): 'El átomo de hidrógeno tiene un electrón cortical', que pertenece al cuerpo de la física atómica, ilustra otra variedad de enunciados irreductibles a una de las dos clases distinguidas. En efecto, aunque estos enunciados remiten a realidades o, si se prefiere, a existencias en el interior de materia, no se refieren a nada que se dé en la experiencia y, más aún, a nada observable. *Atomos y electrones,* al igual que *gravitación, campo u ondas electromagnéticas,* son entidades postuladas por el físico con vista a la sistematización y explicación de lo observable, pero no son ellas mismas algo que puede aprehenderse por observación. Por consiguiente, si los enunciados que los mientan han de poder aceptarse como verdaderos, no ha de serlo por una prueba empírica directa. Pero tampoco por una prueba lógica estricta, ya que su contrario no es imposible.

¿Cómo, pues, se verifican? Simplificando mucho la cuestión, puede decirse que las cosas ocurren de la siguiente manera: los términos fundamentales del tipo de 'átomo', 'electrón', etc., comprendidos en los principios de una disciplina física, permiten forjar hipótesis explicativas de los hechos observados. De tales hipótesis se deducen otros enunciados referentes al mundo perceptivo. Si las observaciones pertinentes corresponden a esas aserciones inferidas, la hipótesis se confirma y de consiguiente los principios se consolidan. La verdad de tales principios físicos, esto es, de los enunciados fundamentales referentes a las entidades inobservables, es establecida entonces por inferencia, pero una inferencia en la cual las conclusiones fundan las premisas, a la inversa de lo que ocurre en la inferencia demostrativa. No corresponden, pues, propiamente al tipo analítico, como tampoco al empírico.

Tenemos finalmente el caso (n): 'Por dos puntos puede trazarse una recta', que es, como se sabe, un axioma geométrico. Los axiomas o postulados matemáticos y lógicos son principios de la demostración. Gracias a ellos se establece formalmente la verdad de los teoremas, que son las proposiciones derivadas. Siendo así, ellos mismos no pueden demostrarse. No cabe, por tanto, pensar en una verificación lógica de la proposición arriba mencionada, ni en su asimilación al grupo de los enunciados

analíticos. Si nos atenemos a la alternativa que estamos examinando, habría que pensar en una verificación perceptiva. Esto es justamente lo que sostienen las teorías *empiristas*, que han sido propuestas para explicar la naturaleza del conocimiento matemático, como, por ejemplo, la formulada por Stuart Mill en su famoso tratado de lógica. La acepta Spencer, que quiere explicar la evidencia matemática como un producto hereditario, y también Engels, que comparte el punto de vista spenceriano y considera que los axiomas tienen base experimental. Estas tesis, sin embargo, son muy objetables. No es difícil mostrar que, si bien desde el punto de vista psicológico-genético los axiomas están ligados, como cualquier contenido mental, a la percepción, la validez que poseen en el cuerpo de la matemática y los referentes de que ellos hablan no conciernen al mundo natural. El matemático postula entidades sin consideración de las existencias reales. No hay, por lo demás, hecho observable que alcance la universalidad de los enunciados axiomáticos, y tampoco un hecho es nunca prueba pertinente contra la verdad de tales enunciados. En efecto, a nadie se le ocurrirá negar plena validez a la afirmación 'Por dos puntos se puede trazar una recta' en vista de que no se han observado aún todas las rectas o porque en el espacio real que nos rodea no hay rectas cabales.

Otras teorías propuestas son las *intuicionistas*,[1] que tienen una larga tradición en la filosofía —Platón y Descartes están, por ejemplo, en esta línea de pensamiento— y que últimamente han vuelto a cobrar fuerza. En esencia, sus defensores afirman que los axiomas matemáticos y lógicos son verificables por medio de una intuición, pero no sensorial o psicológica, sino intelectual (o *eidética*, para usar el término de Husserl). Gracias a esta aprehensión directa podemos captar objetividades ideales que se nos dan con evidencia y que, por tanto, ofrecen un seguro respaldo a la verdad de los enunciados que las formulan.

1 Usamos este nombre en sentido lato y no solamente refiriéndonos a la corriente de filosofía matemática de Brouwer y otros investigadores que se designa generalmente así. Podría emplearse también el término de evidentismo.

Según esta teoría, las proposiciones axiomáticas son enunciados sintéticos, válidos *a priori*, universal y necesariamente. Por ser plenamente independientes de las comprobaciones empíricas, la observación no puede agregar nada a su verificación intuitiva.

Estas tesis han perdido, sin embargo, fuerza de convicción como resultado, por una parte, de la evolución de la geometría —que era uno de los dominios en que parecía más segura la evidencia intuitiva—, la cual llevó a la constitución de varios sistemas geométricos paralelos, con axiomas contrarios, aunque igualmente válidos, y, por otra, de la crisis de la teoría de los conjuntos, disciplina en cuyos términos habría de formularse todo el edificio de la matemática y que trabaja con nociones claras y distintas, aprehensibles plenamente por intuición. Las contradiciones o antinomias[1] en que se incurrió al manejar estas nociones tan fundamentales y el destronamiento de la geometría euclideana como único sistema posible, han hecho pensar, en efecto, que la intuición matemática, en lugar de una captación directa de objetos dados con evidencia, puede ser una impresión subjetiva, engañosa y variable.

Esta posibilidad ha llevado a proponer otras teorías explicativas que pueden ser llamadas, genéricamente, *convencionalistas*. Ellas tienen antecedentes en las posiciones nominalistas de la antigüedad y la época moderna y son defendidas en nuestros tiempos por investigadores como vg., David Hilbert, iniciador del formalismo matemático, H. Poincaré, Ernst Nagel y la mayoría de los positivistas lógicos. Según el punto de vista convencionalista, las matemáticas y la lógica no tienen un referente propio; son más bien un lenguaje constituído según ciertas reglas convencionalmente fijadas, que nos sirve para hablar de cualquier cosa. Una vez postulados ciertos principios básicos, pueden deducirse formalmente las consecuencias que son los teoremas; pero esos principios axiomáticos no informan de nada

1 Hemos hecho referencia a las antinomias o paradojas al hablar de la definición de la verdad, cap. IX.

y, por tanto, el sistema entero no autoriza ninguna afirmación sobre lo que determinados objetos, desde el punto de vista de su contenido o materia, puedan ser. Postulados y teoremas son, por lo demás, intercambiables. De allí que con respecto a los principios axiomáticos no pueda hablarse de verdad o falsedad, sino de la conveniencia o inconveniencia teórica de su empleo. La tesis *convencionalista* lleva, así, a descartar el problema de la verdad y la verificación de los axiomas. Es una solución del problema, pero quitándole sentido a la cuestión de la verdad de estos enunciados.

Pero ¿y la lógica?, se dirá; ¿no depende acaso de la verdad de los principios lógicos la validez de todos los conocimientos humanos?, ¿y no son ellos evidentemente ciertos en todo mundo posible como enunciados fundamentales? A estas observaciones cree poder responder el convencionalismo, de tal modo que la lógica tampoco se escapa a su interpretación. Nagel, por ejemplo, señala que al argumentar a base de la validez de los principios lógicos en todo el mundo posible, se olvida que no podemos *hablar* de un mundo posible sino en los términos de la lógica, lo cual muestra que la lógica es un lenguaje que nos sirve para este propósito. Si, en efecto, se pide definir un "mundo posible", recurriremos inevitablemente a los principios lógicos como criterio de definición. Lo mismo ocurre cuando se dice que dichos principios son ciertos para toda proposición o que son leyes generales que debe cumplir todo enunciado, pues ocurre que para identificar y definir una proposición usamos dichos principios, es decir, hablamos en términos de ellos. Los axiomas lógicos, como los matemáticos, son, pues, reglas que gobiernan la coherencia del discurso. Hablar racionalmente es simplemente aplicarlas. No son enunciados de que podamos afirmar verdad o falsedad, como no lo hacemos de otras reglas teóricas o prácticas.

Contra esta identificación tan sugestiva de la matemática y la lógica a sistemas lingüísticos convencionales se alzan empero algunos importantes resultados de la reciente investigación epistemológica. Estos se deben principalmente a los trabajos de Kurt Goedel, quien mostró la imposibilidad de formalizar completamente la aritmética, esto es, de reducirla a puras relacio-

nes simbólicas de signos no interpretados. Si los axiomas no bastan para derivar los enunciados posibles dentro del sistema aritmético, la consecuencia es que el simbolismo formal no agota el saber matemático en esta disciplina fundamental. No se puede entonces reducir totalmente las ciencias formales a meros sistemas lingüísticos. Hay una verdad por lo menos aritmética, que no es agotada por el tratamiento simbólico, axiomático, de la teoría de los números. Esta imposibilidad —reconocida por el propio Nagel—, aunque no justifica al intuicionismo, puede decirse que basta para no dar la razón al convencionalismo.

Una proposición como nuestro ejemplo (n): 'Por dos puntos se puede trazar una recta', pretende ser verdadera y ha de poder ser verificada por un método del cual puede decirse con certeza, como vemos, que no es ni empírico ni lógico. Correlativamente, la naturaleza de las proposiciones axiomáticas resulta irreductible a los enunciados analíticos y a los observacionales. Aquí, como en los casos anteriores, el abanico de la verdad y del conocimiento se muestra más amplio y variado que la simple oposición lógica-observación.

De todo lo anterior podemos sacar una consecuencia principal para nuestra indagación, a saber, que los filosofemas no pueden ser excluídos del dominio del conocimiento estricto por no adecuarse a los cánones de la analiticidad o de la verdad observacional, pues, como ellos, otros enunciados se resisten a esa asimilación sin perjuicio de su status gnoseológico e inclusive científico. La verdad y el método filosófico pueden ser pues considerados, sin falta de rigor, un caso especial *dentro* del conocimiento estricto.

* * *

Guía de lecturas. Acerca del problema de las propósiciones valorativas y éticas pueden consultarse: Frondizi, *Qué son los valores;* M. Bunge, *Ciencia y ética,* esp. II, ya citados y A. Salazar Bondy, *Tendencia contemporánea de la filosofía moral británica,* Lima, U. de San Marcos, 1962.

Sobre los problemas que plantea el conocimiento de la realidad y la verificación de las proposiciones de la ciencia natural,

véase. Joad, *Guía de la filosofía*, caps. I, II, III y IV; Kropp, *Introducción a la filosofía*, cap. V; M. Bunge, *La ciencia, su método y su filosofía*; H. Reichembach, *Objetivos y métodos del conocimiento físico*, México, El Colegio de México, 1945 paragrfs., 6, 8 y 10. Sobre el mismo tema y, además, sobre la metodología matemática se encontrarán indicaciones muy útiles en Bochenski, *Los métodos actuales del pensamiento*, IV y V.

Al fin de fijar más y ampliar el tratamiento del problema de la matemática y la lógica, es recomendable la consulta de los siguientes títulos: B. Russell, "Las matemáticas y los metafísicos", en *Misticismo y lógica*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1951; B. Russell, *Introducción a la filosofía matemática*; Fausto Toranzos, *Introducción a la epistemología y fundamentación de las matemáticas*, esp. caps. III y IV; Ernst Nagel, "Lógica sin ontología", en la *Antología semántica* ya citada (hay también una traducción del libro de Nagel *La lógica sin metafísica*, del que forma parte este artículo, como otros vinculados con el tema que tratamos, publicada en Madrid, Ed. Tecnos, 1961; vid. esp. primera parte; la traducción, sin embargo, deja mucho que desear); E. Nagel y R. Newman, *La prueba de Goedel*, México, Centro de Estudios Filosóficos, 1959 (en donde se encontrará una notablemente clara exposición de los problemas de la matemática y del aporte de las investigaciones de Kurt Goedel en este campo). En *Apuntes para una teoría de la razón*, Lima, Biblioteca Filosófica, U. de San Marcos, 1963, F. Miró Quesada expone diversas interpretaciones de la matemática y examina el problema del conocimiento a priori, proponiendo una vía para su solución (ver caps. III, IX y XI). Con provecho se leerá también, W. Peñaloza, *Estudio acerca del conocimiento*, Lima, 1955.

Como texto representativo de las tres principales posiciones que hemos estudiado, pueden leerse: John Stuart Mill, *Sistema de lógica inductiva y deductiva*, lib. II, cap. V., que ilustra la tesis empirista; Platón, *Menón*; Descartes, *Discurso del método*, part. II, y Kant, *Crítica de la razón pura*, Introducción, V, como ilustración del punto de vista intuicionista; finalmente, en Carnap, "La antigua y la nueva lógica", y los trabajos de Nagel arriba citados, se expone de manera explícita y precisa la posición convencionalista.

XII

VERDAD Y METODO EN FILOSOFIA

"El temor de hablar sin decir nada es o debería ser la obsesión del filósofo".

Ivon Belaval

"En esta materia, en efecto, sè debe intentar una de estas tres cosas: o bien aprender por alguien de qué se trata, o bien encontrarlo por sí mismo, o bien, si es imposible hacer lo uno o lo otro, poner cuando menos la mano sobre aquella de nuestras concepciones humanas que valga más y que sea más difícil de refutar, y arriesgarse, dejándose llevar por ella, a hacer la travesía de la vida en esta especie de balsa, aparte de poder viajar con más seguridad y menos riesgos en medio de transporte más estable, en otras palabras, una revelación divina".

Platón

"La filosofía que cuenta con nuestro asentimiento, lo logra por una evidencia de conjunto que nos procura su cohesión suficiente, su firmeza ante las dificultades y los impasses del pensamiento, mejor que la de las doctrinas rivales. Hablar de una evidencia de conjunto es retener, como un valor positivo, una evidencia confusa".

Eugéne Dupréel

"La verdad metafísica es aquella por la cual uno acepta morir".

Karl Jaspers

El examen que hemos realizado en el capítulo anterior, al librarnos de la estrecha dualidad analítico-empírico, ha despejado el camino para la comprensión del sentido de la verdad en filosofía. Que la filosofía exija ser entendida como una forma de conocimiento estricto y que los enunciados filosóficos puedan ser verificados, sin que ello implique una ruptura de los cuadros normales de la verdad y el conocimiento, es cosa que ahora podemos considerar plausible y hasta suficientemente asegurada. Conviene, además, señalar que en ciertos casos, como veremos, la posibilidad de hablar de una verdad filosófica y la existencia de un procedimiento de verificación de filosofemas presenta quizá menos dificultades que en otras formas de conocimiento.

Decimos en algunos casos, porque hay una gran multiplicidad de tipos y situaciones tocantes a la verdad en filosofía. Esta es una indispensable observación previa que hay que hacer. En rigor, hay tantas variedades y casos singulares de verdad y verificación, con sus matices y características propios, cuantos filósofos existen, de tal manera que un tratamiento completo del asunto exigiría analizar detalladamente textos y doctrinas de pensadores de diversas épocas, lo que, en consecuencia, remite a la historia de la filosofía. Con lo cual se confirma la inherencia de la filosofía en su historia, sobre la que hemos insistido desde el principio en este curso. Pero cabe distinguir algunos grandes tipos de conocimiento, resaltando las formas principales que adopta la verdad filosófica. Así vamos a proceder aquí.

Antes de eso, es preciso llamar una vez más la atención sobre la influencia del lenguaje filosófico en el trabajo reflexivo, no sólo porque, como hemos dicho, hay una gravitación del lenguaje sobre todo tipo de conocimiento, sino, además, porque las peculiaridades verbales de la filosofía determinan considerablemente su condición de conocimiento. En efecto, los filosofemas son enunciados con significado eminentemente contextual y, por tanto, ligados en su origen y en su pretensión de verdad al conjunto de la obra del pensador que los formula. Aunque en todo tipo de lenguaje las frases separadas del contexto casi nunca poseen pleno valor significativo, en filosofía esta dependencia es fundamental. A diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, en la ciencia, la unidad del libro, el sistema doctrinario y la circuns-

tancia biográfico-social gravita sobre cada aserción del filósofo, decide su sentido último y afecta sus condiciones de validez. Sin tomar en cuenta esta unidad de fondo, no podrá afirmarse nada con seguridad acerca de lo que sostiene el filósofo, así como del respaldo que de hecho tienen los filosofemas y de la posibilidad y modo de establecer su verdad. Esto quiere decir que una filosofía no puede entenderse por fragmentos aislados, sino que remite siempre al todo sistemático de la doctrina y la vida.[1]

Las breves indicaciones que anteceden apuntan hacia una rica veta de investigaciones filosófico-lingüísticas cuyo centro es la problemática del lenguaje filosófico como tal. Como sabemos, la filosofía se interesa por el lenguaje. No es infundado pensar que esta preocupación le viene al filósofo del descubrimiento de la problematicidad de su propio lenguaje, de la conciencia de sus posibilidades y límites lingüísticos. En efecto, llevado por las exigencias de la crítica, tarde o temprano él se plantea interrogantes como éstos: ¿cuáles son las peculiaridades, tipo y variedad del lenguaje filosófico?, ¿le corresponde una lógica especial?, ¿qué vicios afectan a este género de lenguaje y qué remedios pueden proponerse contra ellos?, ¿puede considerarse el lenguaje filósofico como un lenguaje técnico?, o sea, ¿hay tecnicismos filosóficos o los tecnicismos son extraños y aún opuestos al espíritu del discurso filosófico?, ¿se trata de un lenguaje eminentemente conceptual y significativo, o en él prevalece más bien el momento expresivo y es, por tanto, inevitable la gravitación hacia las formas verbales poético-emocionales? Estas son sólo algunas de las cuestiones que encara la investigación lingüística arriba mencionada y aquí podemos tan sólo dejarlas apuntadas. De su respuesta depende en gran parte la idea que se tenga de la tarea propia del filósofo y la elección de su método de conocimiento.

Veamos ahora los tipos más generales y característicos de filosofemas y su relación con la verdad filosófica. Valiéndonos

1 La lectura de una página filosófica exige por lo tanto el comentario y la interpretación que la reintegren en ese todo que le da sentido cabal. De aquí se puede inferir que hay un problema inherente a las antologías y selecciones de textos filosóficos y a los diccionarios de filosofía. Ellos no son posibles sino en conexión con un método de lectura y comprensión peculiar.

de lo estudiado en el capítulo segundo, en donde distinguimos tres principales cometidos como típicamente filosóficos, a saber, una crítica, una concepción universal y una orientación de la vida, cabe discriminar tres tipos principales de filosofemas y, consiguientemente, tres casos principales de verdad filosófica. Están, en primer lugar, aquellas formulaciones que tienen como objeto los conocimientos, las formas de la conducta y las demás variedades de la experiencia humana. Se trata en especial de los enunciados sobre la ciencia, la moral, el derecho, el arte, la técnica o las normas pedagógicas, los cuales, en la mayor parte de los casos, se refieren, como una intención segunda, a otros enunciados y objetivaciones de la conciencia. Pertenece, por ejemplo, a este tipo o clase el aserto kantiano sobre las condiciones de posibilidad de la experiencia en general, que citamos en el capítulo anterior.

Tenemos en segundo lugar los enunciados metafísicos sobre el ser, la existencia en total o lo trascendente. Es típico de estos enunciados el referirse al mundo o al conjunto de la realidad, tomada ésta en el sentido más amplio. Traducen una conciencia primera y no una reflexión sobre actos y conocimientos previamente dados (aunque puedan proceder de esta reflexión y estar muy afectados por ella). En general, puede decirse que formulan una visión universal de las cosas que pretende expandir el dominio del conocimiento humano y darle acabamiento. Si de la crítica puede decirse que prolonga la ciencia en cuanto trabaja sobre sus contenidos y formulaciones, analizándolos y fundamentándolos, también de esta visión puede decirse que prolonga la ciencia, pero en un sentido distinto: aspira a integrar o a perfeccionar (y a veces a sustituir) la información que sobre el mundo ofrecen la ciencia y las demás formas de experiencia. Que la realidad es *duración*, como pensaba Bergson, o que el mundo es materia en movimiento, como dijo Engels, son formulaciones típicas de esta segunda clase.

Tenemos, por último, los enunciados valorativos y prescriptivos formulados por los filósofos, a través de los cuales manifiestan sus propias opciones vitales, pero que frecuentemente se ofrecen como directivas generales de la conducta humana. Cuando, vg., Epicteto dice que lo más importante en el hombre es su ca-

pacidad de opción, está comunicando una elección moral personal y, al mismo tiempo, proponiendo una estimativa universalizable que exalta el valor supremo de la libertad. Los filosofemas no traducen aquí necesariamente una actitud crítica (aunque puedan proceder de ella y estar afectados por ella), ni buscan expandir nuestro conocimiento del mundo en total (aunque remitan muchas veces a una teoría universal), sino una valoración de la existencia y una forma preferida de conducta. En estos enunciados, el filosofar prolonga también a la ciencia y a otras formas de saber, pero en un sentido especial. Es la prolongación de la teoría por la praxis, el cumplimiento de la meditación en la acción personal.

Los tres tipos generales de filosofemas que acabamos de señalar implican, en cada caso, un planteo típico de problemas, una temática preferencial, una manera de pensar y, necesariamente una metodología de la aseveración y la prueba. Presentados aquí como sinopsis del trabajo filosófico concreto, justificables por motivos didácticos, estos tipos —conviene tenerlo siempre en cuenta— cubren, cada uno por su parte, una variedad muy grande de especies y casos particulares. Veamos algunas de estas variedades del filosofar (que llamaremos *métodos de pensar*, en sentido lato), sin pretender, por cierto, agotar todas las posibilidades, ni tampoco definir tipos puros.

1. Dentro del cuadro del filosofar que llamamos crítico pueden señalarse las siguientes variantes metodológicas:

a) *Análisis conceptual.* El cometido del filósofo no es la observación de los hechos naturales sino el examen de los conceptos y de los juicios en que éstos aparecen. Se trata de establecer los elementos primarios de las nociones, discriminando lo que es esencial y lo que es accesorio en ellas. Se busca de este modo clarificar los conceptos, rechazando las formas defectivas y proponiendo en sustitución definiciones que alcancen el máximo de precisión y rigor posibles. En este menester, el filósofo se vale frecuentemente del pensamiento discursivo —en el sentido genérico, que incluye, por ejemplo, las comparaciones y las analogías—, gracias al cual se hacen patentes las virtualidades e implicaciones de las nociones criticadas. En la crítica, los concep-

tos y juicios pueden ser pensados como simples posibilidades ideales o como hipótesis presentadas a la reflexión, o tomados del proceder efectivo de la ciencia y la actividad práctica, comportando entonces un elemento fundamental de categoricidad. En ambos casos, sin embargo, el objetivo propuesto es el mismo: esclaracer el pensamiento y la acción del hombre. A esta manera de filosofar corresponden el procedimiento de diálogo que Sócrates introdujo en filosofía y fue desarrollado ampliamente por Platón, la metodología aristótelica y escolástica y el análisis cartesiano, pese a sus mutuas diferencias, así como las varias formas del pensar dialéctico moderno. Entre los contemporáneos, Husserl, con su método de ideación, así como Scheler, Sartre y Moore, para citar sólo algunos nombres, ilustran el uso de este procedimiento.[1]

b) *Análisis lógico.* En esencia consiste en la indagación de los principios universales del pensamiento y las estructuras más generales de toda entidad posible. Hacer filosofía es, desde esta perspectiva, hacer una investigación lógica. El filósofo no dirige su atención a las cosas existentes, ni a los contenidos pensados, tampoco a las vivencias, sino a las articulaciones formales que son constantes en el pensamiento de cualquier objeto. Las formas y reglas de la inferencia, los conjuntos y las relaciones son temas principales de esta indagación. En su proceder, el filósofo se acerca aquí al matemático.[2] Para Carnap, a este método se reduce el filosofar en sentido estricto. Russell, por su parte, considera que este procedimiento reflexivo es el *método científico propio* de la filosofía. Sin suponer una identidad en la manera reflexiva, pueden considerarse dentro de este grupo metodológico las investigaciones de quienes trabajan en el campo de la lógica y en buena parte del dominio de la epistemología (vg., los estudios de Quine sobre lógica formal y los de Hilbert sobre la estructura de la matemática).

---

1 Es frecuente encontrar el análisis conceptual ligado a un enfoque metafísico. En este caso, debe ser tomado como ingrediente de un proceder filosófico diferente, que estudiaremos en su lugar. Por lo demás, estas vinculaciones ocurren en los diversos métodos que vamos a exponer.

2 Véase al respecto la nota de la p. 82.

c) *Análisis lingüístico.* Como se ha podido ya ver por las referencias hechas, el filósofo estudia el lenguaje, sus variedades, estructura y funciones, buscando establecer sus principos, posibilidades y defectos como instrumento de conocimiento y, en general, de comunicación. El interés filosófico no gravita propiamente o exclusivamente sobre el contenido conceptual, ni tampoco sobre los hechos lingüísticos tales como son registrados e investigados por el lexicografista, el gramático o el filólogo, sino sobre el sentido, la articulación sintáctica y la función cognoscitiva y vital de las palabras (y en general de los signos). Conviene, sin embargo, advertir que el análisis lingüístico es entendido y practicado en formas muy diversas por los filósofos. Por ejemplo, Moore dirige su atención al análisis del significado de las palabras y oraciones, y este análisis consiste para él fundamentalmente en encontrar las sinonimias adecuadas, es decir, en efectuar los reemplazos pertinentes a fin de precisar y aclarar el sentido de las locuciones. Wittgenstein se interesa por la depuración del lenguaje de los elementos no significativos y desorientadores (especialmente en el lenguaje científico y filosófico), practicando así una suerte de terapéutica lingüística; su enfoque atiende, además, a los usos concretos de las palabras, cuyas variedades y casos singulares trata de describir más que interpretarlos según esquemas generales. Austin, en cambio, ve el lenguaje no tanto en plan terapéutico cuanto en busca de la multiplicidad y riqueza de la realidad que él traduce, y demanda, por eso, una exacta y minuciosa indagación de las diferentes clases de lenguaje. Carnap ha puesto especial atención en la estructura sintáctica, señalando así una dirección complementaria del enfoque lingüístico. Desde otra perspectiva filosófica, Heidegger utiliza sistemáticamente el análisis etimológico y la deducción gramatical como punto de apoyo de su especulación, y subraya, como lo ha hecho también Bergson, las limitaciones de ciertos lenguajes. Esta multiplicidad metodológica tiene otras facetas: unos investigadores se dedican casi exclusivamente a los sistemas científicos, otros estudian el lenguaje ordinario; unos se preocupan sobre todo por el momento significativo y teorético de las palabras, otros por las funciones expresivas u operativas[1].

1 Los tres métodos hasta aquí estudiados tienen muchos elementos en común y en la práctica se dan frecuentemente unidos. Cuando se habla de **filosofía**

d) *Método crítico-trascendental.* Esta denominación remite en primer lugar al método kantiano de filosofar, en cuanto es una investigación de las condiciones de posibilidad del conocimiento y la praxis válidos *a priori*. Sin embargo, aunque convenga en sentido restringido al modo de filosofar que practicó y propuso el filósofo de Koenigsberg, puede ser entendido como un método crítico de más amplia aplicación. Desde este punto de vista, es un proceder teórico que, a diferencia del conocimiento psicológico, no se aplica a la indagación de los hechos anímicos sino que atiende al origen, principios y fundamentos de la ciencia, la moralidad, las objetivaciones estéticas y, en general, de todos los productos y sistemas de la cultura. En este sentido ampliado corresponde tanto al filosofar kantiano y neokantiano, cuanto a las investigaciones epistemológicas de las más variadas suertes, desde la teoría de la ciencia de Bolzano hasta las tesis de corte escéptico, pasando por el idoneismo de Gonseth, el racionalismo aplicado de Bachelard, el instrumentalismo de Dewey, la metafísica del conocimiento y la axiología de Hartmann o la teoría del derecho de Kelsen.

e) *Método fenomenológico.* Es un método estrictamente descriptivo vivencial. Pero tampoco en este caso se trata de observar y registrar hechos psíquicos al modo de la descripción psicológica. El fenomenólogo se ocupa con daciones puras en la conciencia, es decir, con fenómenos previos a las determinaciones existenciales en un sentido físico, mental u ontológico. La descripción fenomenológica demanda hacer abstracción de toda tesis y de cualquier concepto preestablecido, a fin de poder dirigir la atención exclusivamente a lo que se da tal como se da. El proceder así permite explorar y determinar sistemáticamente las condiciones que preceden, tanto en la ciencia como en cualquier otra forma de conocimiento y de experiencia, a las interpretaciones y teorías explicativas gracias a las cuales hablamos

---

analítica o de **análisis filosófico** a secas se hace referencia generalmente a un proceder reflexivo que comprende las varias maneras que arriba hemos distinguido. La distinción es, no obstante, posible y hasta necesaria —sobre todo en lo que toca al método lingüístico—, en vista de que el estudio del lenguaje ha llevado a investigadores contemporáneos, como Strawson, Toulmin o Hare, a percibir y destacar los límites de la lógica formal estricta. No es lo mismo el tratamiento de las formas lógicas que el tratamiento de las lingüísticas, como tampoco es lo mismo el análisis conceptual que el lógico.

de un mundo organizado. Este método ha sido definido modernamente por Husserl, pero puede rastrearse en otras filosofías anteriores. A él se remite la pretensión, cara a los filósofos de todos los tiempos, de encontrar un punto de partida primitivo y seguro, libre de supuestos no criticados y capaz de permitir una reconstrucción segura del saber y la realidad. La duda metódica cartesiana y la apelación a lo positivo en Comte son hechos ilustrativos de un filosofar ligado al modo fenomenológico.

f) *Método histórico-existencial.* El filósofo analiza el proceso histórico y social y la existencia individual, como hechos reales, pero no busca registrar el contenido de esos hechos ni las conexiones explicativas particulares (lo que es tarea del historiador, el sociólogo u otro investigador positivo), sino la estructura básica del acontecer humano. Su interés se proyecta hacia la acción que determinados factores esenciales ejercen sobre la concepción de la verdad, el bien y la belleza y sobre las interpretaciones de la vida que hacen suyas los individuos, los grupos sociales y los pueblos. Dicho de otro modo, el filósofo se pregunta no cómo vive el hombre, sino qué sentido tiene la vida que hace; no en qué verdades y valores cree, sino de qué depende y qué implica en última instancia lo que cree. Con variantes y matices múltiples encontramos esta preeminencia de la comprensión del acontecer humano en el pensar histórico-dialéctico de Marx, en la crítica de la razón histórica de Dilthey, en el interés de los pragmatistas por la acción, en los filósofos existencialistas y en el vitalismo de Ortega. Buena parte de la meditación social y ética del Platón y Aristóteles y de los filósofos sociales de la Edad Moderna, como Rousseau, está también orientada en esta dirección.

Antes de pasar a considerar las maneras metafísicas de filosofar, conviene señalar que cabe hablar de un método crítico problemático, como el destacado, por ejemplo, por Nicolai Hartmann. Desde este punto de vista, habría un pensar típicamente aporético, esto es, centrado en el planteo y determinación de las dificultades o *aporías* que enfrenta el entendimiento. Nos parece sin embargo que, más que un método especial de filosofar, es éste un ingrediente o momento de toda reflexión y en cuanto tal se da como sustancia de cualquier otra orientación de

pensamiento. Hay en efecto problematismo crítico, metafísico y moral, una instancia esencial de elaboración de cuestiones y aporías presente en la meditación del filósofo analítico, del especulador o del orientador de la vida. Lo cual ha de ser entendido sin olvido de la variedad ya subrayada de filosofar y de la posible existencia de otras maneras, aparte de las aquí expuestas.

2. Veamos ahora algunos de los métodos de filosofar como concepción del mundo.

a) *Método especulativo.* El filósofo construye una interpretación total del universo elaborando uno o varios conceptos básicos, que dan para él la clave de la realidad (vg., espíritu, materia, substancia, libertad, Dios, etc.), y extrayendo, por medios argumentativos, variables de caso en caso, conclusiones sobre la existencia, la esencia, la apariencia o el ser de las cosas. Eventualmente, la especulación puede circunscribirse a un determinado sector de la experiencia, para luego derivar a una explicación universal (como ocurre, por ejemplo, con las metafísicas de la historia, la naturaleza o la existencia, que preparan o suponen una metafísica general).

Un caso ejemplar de pensar especulativo es el de Spinoza, quien toma pie en una noción metafísica fundamental —la sustancia— e interpreta y explica, valiéndose del discurso racional, el conjunto de lo existente. También pueden ilustrar el uso de este método los otros grandes metafísicos del barroco —Descartes, Malebranche, Leibniz—, así como Platón y Aristóteles en la antigüedad, los escolásticos en el medioevo y Schopenhauer o Bradley en el siglo XIX. El método dialéctico hegeliano, que postula una dinámica interna de los conceptos dentro de una consideración totalitaria de la real, es un caso especial de este pensamiento especulativo. Como una nota general, puede decirse que el filosofar especulativo procede *a priori;* como tal, pretende transcender la experiencia y no acepta someterse al control de los hechos. Puede, sin embargo, reclamarse a veces de una especial evidencia como punto de partida o término final de la cadena inferencial. Esto implica una modalidad inquisitiva diversa, que vamos a considerar a continuación.

b) *Método de intuición.* Como fuente de las evidencias que respaldan los filosofemas fundamentales, el filósofo se remite a una aprehensión directa, intuitiva, de sus objetos. Este conocimiento inmediato, postulado casi siempre como absoluto y último, cubre una amplia gama de variantes metodológicas particulares. Mencionemos entre ellas, como ejemplos característicos, la intuición racional cartesiana, la intuición eidética de Husserl, la intuición espiritual de Berkeley, la intuición bergsoniana y la aprehensión emocional valorativa de que hablan axiólogos como Brentano y Scheler. Aquí hay que considerar también esa visión integradora, esa nueva lectura de los hechos en busca de su unidad y su ley, que es característica del pensar metafísico. En ciertos casos, la evidencia en la que se apoya el filósofo es una resonancia anímica muy subjetiva. Así, por ejemplo, el metafísico francés Le Senne, pisando casi los terrenos de la creencia no filosófica, dice: "Para mí la principal prueba de la existencia de Dios es la alegría que experimento al pensar que Dios existe"[1], en donde la inmediatez y la fuerza del sentimiento vivido desempeñan el papel de fuentes de conocimiento filosófico.

c) *Pensamiento simbólico.* Algunos filósofos consideran que los medios intelectuales no son los apropiados para la faena del conocimiento metafísico. Un pensar alimentado por la imaginación, aunque discursivo, que trabaja no con conceptos determinados y unívocos, sino con analogías, metáforas y símbolos, (no en el sentido matemático y lógico sino más bien en el poético y mitológico), es para ellos el verdadero instrumento de penetración en el ser. Hay una antigua tradición de este método o manera filosófica. En la época clásica se manifiesta en el lenguaje alegórico de los presocráticos, en el recurso platónico a los mitos y en la especulación místico-religiosa de Plotino y los filosófos cristianos. Pero no ha desaparecido en la filosofía contemporánea; antes bien, ha recobrado cierta fuerza, como lo muestra la obra de pensadores tan importantes como Bergson, Klages y Heidegger. Aquí, sin embargo, tocamos los terrenos limítrofes de la filosofía, la poesía y la mística.

1 René Le Senne, La Découverte de Dieu, París, Ed. Aubier, 1955 p. 18.

d) *Metafísica inductiva.* En rigor, no hay inducción como tampoco demostración en filosofía. Cuando hablamos de metafísica inductiva, usando una expresión que ha sido empleada por algunos filósofos para calificar el tipo de especulación que admiten, queremos llamar la atención sobre una reflexión que se apoya en las conclusiones de la ciencia y, con la convicción de mantenerse fiel a los datos de la experiencia, se aventura a construir explicaciones generales de la realidad. Frente a la investigación científica circunscrita a parcelas objetivas, tal filosofar se ofrece como una investigación que trasciende los límites de las disciplinas especiales, pero que no se siente extraña al espíritu positivo, pues sus conclusiones están afectadas por la probalidad inherente al conocimiento fáctico y sujetas a revisión por efecto de los progresos y cambios que se operan en éste. A un filosofar de semejante tipo corresponde, por ejemplo, la metafísica como reflexión no trascendente de Fouillée, así como la construcción evolucionista de Spencer. En general, los filósofos naturalistas y materialistas de la Ilustración y el siglo XIX, como Diderot, D'Holbach, Engels o Büchner, representan bien este método filosófico.

e) *Metafísica directriz.* Aunque podría considerarse como un elemento del método anterior, conviene distinguir un género de pensar cuya característica fundamental es el construir y proponer principios interpretativos de la realidad, lo que Stephan Koerner llama "directivas metafísicas", que han de servir de guía a la ciencia. El científico, manteniéndose dentro de los límites estrictos de su faena de investigación, no puede decidir sobre los varios tipos de concepción de la realidad que son compatibles con el material empírico y teórico que maneja. La ciencia no es autónoma en esto, es decir, no posee criterios propios de decisión. Al filósofo —o al científico en plan filosófico— corresponde la interpretación de la realidad con la elección implicada en ella, lo cual es una faena metafísica, pues en última instancia los hechos no bastan para aceptar o rechazar la teoría elegida. La fecundidad de ciertos sistemas filosóficos, como los de Descartes o Leibniz, en relación con el desarrollo de la ciencia moderna, se origina en este tipo de pensar metafísico. Con él tiene que ver también la doctrina kantiana de las *ideas regulativas* que, diciendo algo que concierne a la realidad, no poseen sin embargo el status de verdades científicas. Físicos como Einstein, Planck y De Bro-

glie, y filósofos como Mach y Russell, conciden en el ejercicio de esta meditación directiriz de la investigación científica de la realidad. De este tipo de pensar proceden también los cuadros del universo y las interpretaciones del hombre y la existencia de caracter conjetural que muchos pensadores consideran tarea irrenunciable de la filosofía, aunque no acepten verdades *a priori* ni evidencias intuitivas.

3. En cuanto a las formulaciones volarativas y prescriptivas (que es preciso no confundir con cualquier enunciado axiológico, ético o estético que, en cuanto tal, puede ser del resorte del pensar crítico o metafísico), es de notar la existencia de una gran diversidad de posibilidades, muy comprensible, por los demás, pues aquí, más que en ninguna otra actividad filosófica, hay una estrecha vinculación entre la meditación y la personalidad singular del filósofo. Pero cabe señalar, por vía de ilustración, tres variantes metodológicas principales. Las llamaremos *métodos de pensar prescriptivo* o *moral*, tomando esta última expresión en su sentido más lato.

a) *Pensar moral especulativo*. El filósofo propone y defiende una estimativa del mundo y de la vida derivada o teñida de la concepción metafísica global que es la parte sustantiva de su doctrina filosófica. Este es típicamente el caso de la prescriptiva moral en Platón, Santo Tomás, Spinoza o Schopenhauer. Un caso especial de este filosofar es el de algunos pensadores que defienden un intuicionismo moral.

b) *Pensar moral crítico*. El filósofo se apoya en un análisis no metafísico (por lo menos no declaradamente tal) de la moralidad y en las conclusiones positivas de las ciencias humanas. Sobre esta base propone normas de valoración y de conducta, que no reclaman una validez absoluta y universal, pues están sujetas a revisión y enmienda permanente, pero que él filósofo considera la más defendibles y probadas. Esta manera prescriptiva es muy característica de pensadores como Guyau, Russell o Perry.

c) *Pensar moral práctico*. Quien filósofa sobre la conducta puede no remitirse ni a una metafísica ni a las conclusiones del saber positivo científico, sino extraer del conocimiento práctico de

los hombres y de su propia experiencia vital apreciaciones morales y directivas de la conducta. En esto el filósofo está más cerca del hombre de buen sentido, del espíritu prudente, que del investigador profesional. Sin embargo, su proceder es filosófico por su modo y sus intenciones, ya que, de una u otra forma, tiene que ver con las convicciones filosóficas generales que él profesa, cuando no resulta ser un proceder metódico que aplica sistemáticamente respecto a toda suerte de cuestiones. No es extraño, por eso, encontrar semejante pensar moral como contrapartida de posiciones escépticas. Montaigne, el Descartes de la moral provisional y Hume ilustran este filosofar moralizador.

Observemos, al cerrar esta enumeración, que aparte de las maneras o métodos filosóficos que hemos señalado —y de otros que eventualmente pueden distinguirse—, hay lo que podríamos llamar *formas* o *condiciones formales* del filosofar, presentes en todos los casos. Nos referimos al *diálogo*, al *debate* interior consigo mismo o a la *controversia* con los demás, y a la *argumentación* que, por el enfrentamiento de tesis, hacen avanzar de convicción en convicción el conocimiento filosófico. El *problematismo* de la filosofía, que nos ha ocupado ya en diversas ocasiones, nace y se alimenta de este espíritu polémico y de esta necesidad de fundar, respondiendo a objeciones efectivas o posibles, aquello que nunca se da como una verdad indiscutible. Cuando el filósofo medita en soledad, cuando expone y defiende en público sus tesis, cuando intercambia opiniones con otros filósofos, cuando lee las obras de éstos, cuando las comenta e interpreta, está dialogando. Diálogo polémico es siempre su pensar al elaborar tesis y formular enunciados en cualquiera de los modos que hemos expuesto. El debate, en efecto, puede ser metafísico, crítico o estimativo. Por esta presencia universal del diálogo como forma de filosofar puede decirse que en esencia toda filosofía es dialéctica.

Volvamos ahora la vista sobre la función que cumplen los métodos señalados en la economía del pensamiento filosófico. Deben ser entendidos al mismo tiempo como procedimientos de reflexión y como métodos de formulación y verificación de filosofemas. Difícilmente pueden separarse uno de otro estos aspectos de su funcionamiento. Al proceder por análisis o especulación, al desenvolver un discurso racional, al intuir una instancia onto-

lógica o al proponer una norma de conducta, el filósofo vive sin mediación el descubrimiento de una verdad, la incorpora en una formulación determinada, creandola como pensamiento filosófico, y tiene de algún modo ya la constancia de su prueba. No se da aquí la separación de momentos que es típica del conocer científico. Por eso, aunque las experiencias y los hechos cuentan en filosofía, no poseen el papel decisivo de elementos últimos de prueba. Como se ha dicho, el hecho es para el filósofo una ilustración de su tesis, no un test que puede arruinar la verdad de un aserto. De allí la sempiterna interpretación y reinterpretación de los datos perceptivos, psicológicos y sociales que es típica del filosofar, sin que con ello el pensador esté haciendo ciencia positiva.

Cuando un filósofo formula su enunciado lo hace, pues, con la certeza de su validez y con el ánimo de sostenerla. Se mueve en el mundo de la verdad desde el principio. Por esto cabe preguntarle si es cierto lo que dice y sobre qué bases funda su afirmación. Pero la multiplicidad de vías abiertas a la meditación filosófica nos advierte que esta cuestión no puede ser planteada y resuelta trabajando con una noción simple y única de verdad y verificación (mucho menos si se la extrae de un tipo diferente de conocimiento, como la ciencia). Puesto que cada filosofar individual es una manera original de buscar y establecer la verdad, puesto que cada tipo de metodología filosófica es un modo de contribuir al descubrimiento y al establecimiento de lo que es cierto en el mundo, los conceptos explicativos de verdad y verificación varían con los ángulos de visión y comprensión y pueden funcionar en unos sin resultar aplicables en los demás. Hay aquí una pluralidad de la verdad que es decisiva. Insistimos en ella y en el hecho de que la multiplicidad de maneras de filosofar y de fundar los filosofemas no afecta en nada el carácter de conocimiento estricto que conviene a la filosofía, porque en esto está la clave de la comprensión del saber filosófico. Puede decirse inclusive que la pluralidad de modos de la verdad, lejos de afectar ese carácter, revela la gran amplitud cognoscitiva y la movilidad del saber filosófico, que le hace capaz de cubrir todo la gama de las certezas de la ciencia y el sentido común, sin identificarse con ninguna de ellas, o mejor dicho, trascendiéndolas a todas.

Veamos esta variación, siquiera brevemente, tomando pie en los métodos que ya conocemos. Pensar un enunciado, formularlo y ponerse en plan de establecer su verdad en virtud de ciertos criterios que deciden si el enunciado es satisfecho por los objetos[1] es por lo pronto cosa distinta cuando se filosofa en el modo crítico, en el modo metafísico o en el prescriptivo. En el primer caso, el filósofo trabaja con contenidos de la experiencia —aunque no con datos de observación en el sentido científico—, con instancias que puede aprehender y manejar directamente y que le dan materia para formulaciones muy precisas. En el segundo, sus términos son instancias trascendentes a la experiencia y con pretensión de absoluto, lo cual pone un obstáculo de principio a la aprehensión y conceptuación cabales del objeto propuesto. En el tercero, en fin, el filósofo tiene que ver con deberes y valores, es decir, no con hechos ni conceptos o sustancias, sino con principios normativos de la acción. Se comprende que la verdad y la verificación de las proposiciones resulten afectadas por estas diferencias. La satisfacción del enunciado puede ser cabal en el pensamiento crítico (quizá tanto o más que en alguna instancia científica), mientras que sólo puede ser aproximativa en el pensar metafísico. Asimismo, la certeza puede resultar de una comprobación muy minuciosa y cuidada en el primer caso, mientras que en el segundo puede ser instantánea y sumaria o estar eventualmente llena de resonancias emocionales. Por su parte, la verdad prescriptiva y su confirmación no pueden ser entendidos con el esquema de la relación entre conceptos y objetos, sino que remiten a una aprehensión directa de vigencias prácticas o a una peculiar inferencia no demostrativa fundada también esencialmente en la práctica. En consecuencia, encontraremos aquí otra gama de certezas y de criterios de convicción:

Las diferencias y matices se acentúan cuando consideramos no ya los grandes tipos sino las formas especiales de la metodología filosófica. Hay, en efecto, pese a sus notas comunes, un contraste marcado en el modo de formular conocimientos y probarlos entre el filosofar lingüístico, el fenomenológico y el crítico-trascendental. El análisis lingüístico cuenta con la objetivaciones manejables que son los lenguajes y tiene que vérselas con problemas

1 Recuérdense las indicaciones dadas al estudiar la definición de la verdad, cap. IX.

de vigencia y corrección. En cambio, el método fenomenológico trabaja con lo inmediato y a ello se atiene; gana así en seguridad, pero corre siempre el riesgo de caer en la subjetividad de la impresión psicológica. El tercero, por su parte, puede apelar a la fecundidad explicativa de sus conceptos medida por el trabajo de la ciencia o por los sistemas morales, jurídicos o axiológicos, pero no cuenta con una prueba incontrovertible en las cuestiones de fundamentación última. Tratándose de los modos de la concepción del mundo, el panorama no es menos contrastado. El pensar especulativo se apoya en las conexiones discursivas y puede reclamar de ellas su confirmación como conocimiento (dentro de los límites de una inferencia no demostrativa), mientras que el pensar simbólico renuncia a la prueba racional y apela a la fuerza sugestiva de las imágenes y metáforas, en tanto que las metodologías intuicionistas se apoyan en evidencias inmediatas y demandan juzgar los filosofemas por remisión última a esa fuente. En todos estos casos, la cuestión de la verdad está precedida, como se ve, por la cuestión de la fuente y sustento del conocimiento. Lo mismo ocurre con el pensar moral. Las filosofías prescriptivas no se diferencian menos en su validación, pues unas se reclaman de las certezas de la ciencia, otras de las visiones metafísicas últimas y otras de los medios persuasivos de argumentación, cuando no se limitan a la mera exhortación. Esto implica que la validez de lo afirmado y la posibilidad de establecer esa validez tienen bases y vías de acción muy diferntes en cada caso.

En resumen, la verdad filosófica y los métodos cognoscitivos que con ella se relacionan cubren una amplísima gama de formas y procedimientos, que se extienden desde la inferencia cuasimatemática del análisis lógico y la dación inmediata del filosofar fenomenológico hasta las modalidades persuasivas cuasisentimentales del pensar simbólico y la exhortación moral[1]. De modo ge-

1 No obstante la negación posible de la razón, hay siempre en filosofía una base de pensar racional. Cuando renuncia a la inteligencia el filósofo da razones. Se puede hablar, por eso, de medios persuasivos filosóficos, que no se confunden con la simple expresión emotiva. Son muy importantes en este sentido las investigaciones sobre el aspecto retórico de la filosofía impulsadas últimamente, en especial por Ch. Perelmann y L. Olbretchs-Tyteca. Cf. de estos autores, **Rhétorique et Philosophie**, París P. U. F., 1962, y **La Nouvelle Rhétorique. Traite de l'argumentación**, París P. U. F., 1958, 2 vol., aparte del título en castellano indicado en la bibliografía que damos al final del capítulo

neral, puede, sin embargo, caracterizarse el proceder filosófico diciendo que los filosofemas no son enunciados susceptibles de prueba demostrativa estricta o de verificación empírica por referencia a hechos, ni asimilables a la postulación matemática, la descripción positiva o la formulación de hipótesis al estilo, por ejemplo, de la ciencia natural. La esencia de la filosofía, por su radicalidad, su problematicidad y su carácter polémico, implica la iluminación, la formulación de aserciones categóricas y la validación argumentativa. Esa necesidad de iluminación, de afirmación y de argumentación son el nervio de la creación y el progreso del pensar filosófico. En ellas reside a la vez su eficacia y su debilidad.

* * *

Guía de lecturas. No existen en castellano muchos ni suficientemente amplios estudios sobre el método y lenguaje de la filosofía, como los que existen en otras lenguas (vg., Collingwood, *An Essay on the philosophical Method;* Barnes, *The philosophical Predicament;* John Passemore, *Philosophical Reasoning;* Weil, *Logique de la Philosophie;* Belaval, *Les philosophes et leur langage,* Koerner, *Conceptual Thinking,* etc.). Sobre el tema del lenguaje filosófico, aparte de las referencias sumarias que pueden encontrarse en algunos manuales de introducción a la filosofía (por ejemplo el de Leisegang, cap. IV, 3), se consultará con provecho los siguientes títulos: Antonio Gómez Robledo, *Filosofía y lenguaje,* México, Facultad de Filosofía, Univ. Nac., 1956; W. M. Urban, *Lenguaje y realidad,* cap. XIII; José Ferrater Mora, *Variaciones sobre el espíritu,* Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1945; Rodolfo Mondolfo, *Problemas y métodos de la investigación en historia de la filosofía,* cap. XI, y Ch. Perelmann y otros, *Retórica y lógica,* México, Univ. Nac. 1959.

Sobre la distintas maneras de hacer filosofía, en relación con los problemas de metodología que hemos examinado, véase: García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía,* caps. II y III; A. Müller, *Introducción a la filosofía,* preliminares 3; W. Windelband "Qué es filosofía" (en *Preludios filosóficos),* que pone de resalto las variaciones históricas en el pensamiento filosófico; W. Dilthey, *Esencia de la filosofía,* segunda parte, III, donde se estudian las formas de la concepción filosófica y se contrasta la manera crítica y la manera metafísica de filosofar; R. Frondizi, *El punto de partida del filosofar,* I, I; la Introducción de G. Ryle al libro colectivo, *La Revolución en filosofía,* buena ilustración del punto de vista

crítico analítico; Peter Wust, "La filosofía como ciencia y sabiduría", en la revista *Escorial* Nº 11, 1943; y las páginas de V. Soloviev, seleccionadas en la antología ya citada, *Ciencia y filosofía* (p. 166), que opone netamente una filosofía concebida como faena teórica y una filosofía de orientación práctica.

A continuación damos algunos ejemplos de obras que ilustran los diferentes métodos estudiados. En los diálogos platónicos se encontrará una típica muestra del análisis conceptual (hay clara referencia a esta metodología en *Fedón*, 99 d —102 e; *Filebo* 16 c— 18 d). Véase también de Aristóteles, *Metafísica*, v. g., libro VII, 4. La prueba ontológica de la existencia de Dios, tal como es expuesto por San Anselmo en el *Proslogion* (caps. II y III) y por Descartes en las *Meditaciones metafísicas* (Medit. quinta), son, asimismo, buenos ejemplos de análisis conceptual. Algunos pasajes de *Experiencia y naturaleza* de John Dewey (vg., caps. I y III) pueden servir para la comprensión más adecuada del uso no metafísico de este método.

Sobre el análisis lógico, véase de Bertrand Russell, "El método científico en filosofía", cap. IV de *Misticismo y lógica*, y "La lógica como esencia de la filosofía", cap. II de *Nuestro conocimiento del mundo externo* (Buenos Aires, Ed. Losada, 1946) del mismo autor.

Para familiarizarse con el análisis lingüístico tal como lo practica G. E. Moore, véase *Principia Ethica*, México, Univ. Nac. Autónoma, 1956, cap. I, parágrafo 6 y ss., la pequeña *Etica*, Barcelona, Ed. Labor, cap. III o *El concepto de valor intrínseco*, Lima, Biblioteca Filosófica, 1963. Con respecto al método heideggeriano, ver *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Ed. Nova, 1956, cap. II.

Sobre el método crítico-trascendental, léase de Kant, la Introducción a la *Crítica de la razón pura*. La revisión de otros pasajes de esta obra, si bien es texto difícil para el principiante, le ayudará a formarse una idea de este procedimiento filosófico. Sobre el mismo tema, como otra ilustración interesante, véase el cap. I de Gaston Bachelard, *La formación del espíritu científico*, Buenos Aires, Ed. Argos, 1948.

Sobre el método fenomenológico es conveniente leer algunas páginas de Husserl, v.g., el cap. I de la segunda sección de *Ideas*, México, F. d. C. E. nueva ed. 1962. Véase asimismo de Scheler, "Fenomenología y gnoseología" y "La teoría de los tres hechos", en *Esencia de la filosofía*, ya citada.

En relación con el método histórico-existencial, ver de Marx las *Tesis sobre Feuerbach* y algunos pasajes de los *Manuscritos económicos-filosóficos* de 1844 (incluídos con otros textos en el libro E. Fromm, *Marx y su concepto del hombre);* y de Sartre, el famoso estudio sobre la mirada, de *El ser y la nada,* tercera parte, cap. 1º, IV.

Los textos de Platón, Aristóteles, San Anselmo y Descartes, mencionados al hablar del método conceptual, pueden citarse también a propósito del pensar especulativo como método metafísico. La *Etica* de Spinoza ofrece buenos ejemplos de esta manera de filosofar; el lector puede revisar al efecto las definiciones, axiomas y las primeras proposiciones demostradas de la primera parte, "De Dios", de ese libro. En el estudio de Emile Chartier, *Spinoza,* México, Ed. América, cap. I, se encontrarán útiles indicaciones sobre el método spinoziano. De Hegel, aparte de la Introducción a la *Fenomenología del espíritu,* ya citada, como lectura breve y muy ilustrativa, aunque difícil, se pueden mencionar los pasajes acerca de "La doctrina del ser", en la primera parte de la pequeña Lógica, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* vol. I. Allí mismo, en la Introducción, hay textos característicos de la concepción hegeliana de la filosofía y su método.

Sobre la intuición como método, véanse los ensayos ya clásicos de Bergson, "Introducción a la metafísica" y "La Intuición filosófica", en *El pensamiento y lo movible,* Santiago, Ed. Ercilla, 1939. Conviene asimismo leer algunas páginas de Husserl sobre la intuición de esencias, vg., *Ideas,* sección primera, cap. I, paragraf. 3. La concepción bergsoniana del filosofar es buen ejemplo, además, del método símbolico (cf. "Introducción a la metafísica), así como ciertos ensayos recientes de Heidegger (cf. "La cosa", en la revista *Ideas y valores,* Bogotá, Nos. 7-8, 1953). Entre los filósofos clásicos, *Enneadas* de Plotino es lectura a propósito. Léase, igualmente, de Mariano Iberico "La simbólica del aparecer y el sentimiento del destino", en *Las Moradas,* vol. II, Nº 4, Lima, abril de 1948, y *La Aparición. Ensayos sobre el ser y el aparecer,* Lima, Imp. Santa María, 1950.

Con relación a las metafísicas inductivas, véase, por ejemplo, Herbert Spencer, *Primeros principios,* Barcelona, Ed. F. Granada, s.a., segunda parte, cap. I; y F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza,* Buenos Aires, Ed. Problemas, 1941, Introducción.

Acerca del filosofar en el modo de la metafísica directriz, véase la *Crítica de la razón pura,* I, segunda parte, apéndice a la Dialéctica trascendental. Otro tipo de textos, muy significativos por proceder de científicos, son los que pueden extractarse de la

discusión de Einstein y Planck en torno a la causalidad y el determinismo, en M. Planck, *Adónde va la ciencia*, ya citado.

Buenas ilustraciones de los tres tipos de filosofar prescriptivo que hemos distinguido, son, respectivamente, de la moral especulativa, Santo Tomás, *Suma Teológica*, (leer, vg., en el "Tratado de la bienaventura", las cuestiones 2 y 5); de moral crítica, J. M. Guyau, *Esbozos de una moral sin obligación ni sanción*, Buenos Aires, Ed. Americalee, 1944, Conclusión; y de la moral práctica, Montaigne, *Ensayos*, vg., libro III, cap. 3, "De la experiencia".

XIII

LAS PARADOJAS DE LA FILOSOFIA

"Del mismo modo, los principios que a primera vista parecen llevar al escepticismo, desarrollados hasta un cierto punto, me traen de nuevo al sentido común".

George Berkeley

"Estos son en efecto los dos hechos que impresionan a todos los espíritus en el espectáculo de la filosofía y que dominan toda su historia: de una parte, en todas las grandes épocas, en todas las épocas lúcidas en los anales de la humanidad, el privilegio asombroso que importa el hecho de que deban ocuparse en ella, absorberse en ella, las más altas y las más firmes inteligencias; por otro lado, a pesar de los trabajos y los esfuerzos de esas inteligencias, el infortunio no menos extraordinario de permanecer inmóvil, eternamente retenida en las mismas incertidumbres en donde se encontró colocada desde los primeros días de su historia".

Théodore Jouffroy

"Que la filosofía progresa de otras maneras desde el aturdimiento hacia la claridad podría fácilmente demostrarse a quienes emplean sus días haciendo filosofía. Pero éstos ya lo saben".

Stephen Koerner

Hemos visto en el capítulo anterior que, si bien tiene sentido el hablar de verdad y de método de verificación a propósito de la filosofía, no puede postularse la existencia de una metodología filosófica única y universalmente aplicable, ni de una verdad formulada de modo abstracto y genérico, porque en la práctica del pensar filosófico es decisivo el momento de individualidad personal de cada filósofo. Cuál sea en cada caso el sentido de la verdad que sostienen un pensador, qué método haya seguido en su meditación y cómo resultan verificables los filosofemas, es cosa que hay que decidir en última instancia por remisión a la situación concreta del pensar. Podemos ciertamente hablar, con mayor o menor grado de abstracción e impersonalidad, de formas genéricas, como hemos hecho en el caso de los tres tipos de filosofar que nos han servido como esquema orientador y también en el de los catorce subtipos metodológicos esbozados. No obstante ello, si tenemos en cuenta las combinaciones y fusiones que se producen de hecho en la práctica de la reflexión filosófica y, sobre todo, si reparamos en que éstas provienen de la gravitación propia de la psicología y la situación cultural de cada pensador, se hace claro que la comprensión y la decisión de la verdad de un filosofema, de una secuencia discursiva y, en general, de la doctrina entera de cualquier filósofo, exigen un tratamiento individual.

Una comprobación semejante hemos hecho al ocuparnos del lenguaje filosófico. Según vimos, el significado de las aserciones de un filósofo es eminentemente contextual, y esto quiere decir que sólo tienen sentido pleno en la articulación de la obra y la vida de quien las formuló. Las cuestiones de vocabulario, función de términos y formas sintácticas, precisión o vaguedad, evolución semántica y otras que interesan al análisis lingüístico de las filosofías, no pueden plantearse de modo genérico —como ocurre también en poesía—, sino con referencia muy determinada a personas, situaciones y textos concretos. La individualidad prevalece, pues, también aquí.

Pero, a diferencia de la poesía, la filosofía pretende comunicar conocimientos. Si en lo que dice el filósofo busca la claridad, el rigor y la precisión, es justamente porque se reclama de una verdad que puede ser establecida y cuya prueba todos los hombres, en principio, pueden efectuar. El problematismo de la filo-

sofía apunta en la misma dirección, porque una cuestión no se torna filosóficamente interesante sino en la medida en que deja de ser una cuestión privada y circunstancial. Este núcleo vivo del pensar filosófico, este proceso por el cual se modifica, encuadra y elabora una interrogación de un modo tal que sea posible responderla en nombre, por así decirlo, de todos los hombres y proponer la respuesta a todos los hombres, testimonia de la vocación de universalidad del filosofar, que ha sido reconocida desde las primeras etapas de su historia. Del mismo modo, cuando un filósofo pone en tela de juicio las ideas recibidas de su tiempo, o cuando las utiliza para su propio cometido; cuando explora las virtualidades de la religión, de la ciencia, del arte y de la economía, o cuando las somete a crítica, pretende hablar no en nombre de sí propio únicamente sino de todos los sujetos pensantes. Y por eso no es insólito que, apartándose al principio del sentido común, que es el punto de encuentro de todas las conciencias, vuelva a éste como al lugar en que deben mostrar su valor la tesis que sustenta. La universalidad es así otro rasgo esencialísimo del pensar filosófico.

Individualidad personal y universalidad en la misma esencia, he aquí la paradoja del filosofar. No es, sin embargo, la única. La hay también en el hecho de que la filosofía se ofrezca censora y juez de la ciencia en punto a supuestos y fundamentos, poniendo a prueba las bases de su rigor cognoscitivo —en lo cual va implícita la idea de un máximo rigor—, al tiempo que sufre ella misma de un grave problema de fundamentación y no está exenta de supuestos ni tiene asegurado del todo su rigor como forma de conocimiento (por lo cual es precisamente objeto de desconfianza y censura de parte de las mentalidades científicas). Hay aquí dos cosas que no parecen compadecerse bien la una con la otra, la oposición de una exigencia máxima de rigor y un precario rigor cumplido, es decir, otra paradoja.

Si volvemos los ojos al proceso de la filosofía observaremos otro hecho interesante para el punto que ahora tocamos. Los filósofos se refutan unos a otros y, a través de la dialéctica de esta refutación, buscan ir hacia adelante en el proceso del conocimiento. La insatisfacción de un pensador con respecto a las tesis sostenidas por sus predecedores y maestros es un rasgo típico del

comportamiento filosófico. El sentido de este proceder es la pretensión de superar el nivel del conocimiento anterior y la conciencia de haber dado pasos efectivos en esta dirección. Ningún filósofo objeta y refuta a otro sin proponer tesis sustitutorias, ninguno niega sin afirmar al mismo tiempo, y la levadura de esta afirmación es la convicción de estar progresando en el conocimiento. A tal punto es esto así que resulta imposible volver atrás en la historia de la filosofía y sustentar tal cual la tesis de un filósofo del pasado. Las filosofías que se reclaman de una doctrina anterior, como, vg., el kantismo, el tomismo, el positivismo, tienen siempre algo que agregar, una enmienda o modificación que afecta a la postre la tesis total, de lo cual resulta una filosofía nueva, un *neo*kantismo, un *neo*tomismo, un *neo*positivismo, que son doctrinas muy distintas de sus fuentes de inspiración reconocidas.

Sin embargo, parece también necesario aceptar que, comparada a lo largo de la historia, con la ciencia, la filosofía no hace progresos contínuos y firmes en el camino de la resolución de los problemas que se plantea. Los filósofos dan la impresión de girar desde hace siglos alrededor del mismo punto, en un esfuerzo inútil y desesperado por resolver interrogantes y probar tesis rebeldes al entendimiento, mientras los científicos acrecientan sin tregua al acervo del conocimiento humano. Hay, pues, en la filosofía una oposición, semejante a las anteriores, entre el progreso y el estancamiento en la investigación de la verdad, una paradoja del adelanto y el inmovilismo del pensar.

Estas paradojas, y otras que podríamos mencionar y en las que ya el lector habrá reparado por su cuenta (como la oposición de la actitud puramente teórica y la actitud práctica, de la unidad y la multiplicidad del filosofar y la verdad filosófica o de la necesidad y contingencia de su evolución histórica), ponen de manifiesto la peculiaridad de la filosofía y el problema que presenta la justa comprensión de este saber.

Por cierto que un obstáculo importante que se opone a esta comprensión es el uso de modelos extraños a la naturaleza del filosofar. Frente a esta tentación reductiva se necesita una dirección nueva de la mente, una apertura del conocimiento que

haga posible el reconocer a la filosofía como saber *sui generis*. Que ella no se adecúe a los modos propios de la religión, del arte, de la ciencia u otros cualesquiera, no significa que no exista y tenga sentido como conocimiento. Lo tiene justamente como otro género de saber. Ocurre aquí cosa análoga al cambio de enfoque necesario para el reconocimiento de la ciencia histórica. Mientras prevalecen los modos de conceptuación científico-naturales, mientras la física o la química son tomadas como modelos únicos y soberanos de ciencia, no hay lugar para la historia auténtica. Ese lugar sólo se gana descubriendo la peculiaridad del saber histórico, su sentido propio como investigación de la verdad.

Esta visualización original de la filosofía, que no admite el primado de otras formas del conocimiento, llevará a comprenderla en toda su riqueza y complejidad, con sus contrastes y paradojas, y permitirá al mismo tiempo integrar y resolver estas mismas oposiciones —muchas de las cuales provienen justamente de la imposición de modelos de comprensión extraños. Hay que aceptar la posibilidad e inclusive la necesidad de que la filosofía se enraíce en la persona singular del filósofo y que al mismo tiempo se reclame de la universalidad; que su lenguaje pretenda comunicar conocimientos y que al mismo tiempo no tenga sentido sino en y por el acto personal del cada pensador. Cuando nos negamos a ello estamos en buena cuenta siendo víctimas del hábito de llamar saber exclusivamente al conocimiento natural y abstracto, y lenguaje significativo sólo a un conjunto de signos aislables y constantes, lo cual es sólo válido para la ciencia y hasta imperativo en ella, habida cuenta de sus objetos, métodos y propósitos. Cuando, en cambio, pensamos en el cometido de la filosofía como crítica, como concepción del mundo o como estimativa, se hace claro que la individualidad y la universalidad no pueden ser desterradas de su naturaleza. Un pensar que se radicaliza y persigue las últimas consecuencias y condiciones de cualquier enunciado y de cualquier entidad o conducta, pone en juego al hombre en total y lleva inevitablemente el sello de lo que es a la vez más íntimo y más vasto y abarcante. Por lo mismo, su lenguaje habrá de estar marcado por la presencia de la originalidad personal, de las perplejidades de quien se distancia del mundo y de la significación menos abstracta y excluyente del lenguaje.

El progreso de la filosofía se entiende igualmente mal o no se entiende cuando es juzgado según los patrones de la evolución científica, que es lineal y acumulativa. Frente a este modelo evolutivo, es preciso poner otro, el del proceso ascendente del planteo y depuración de los problemas, con permanencia de un núcleo de cuestiones y aporías, nunca completamente despejables. Hay que describir y resaltar la posibilidad de articular unas con otras las visiones y análisis en debate, como diferentes modos de comprender el mundo y de dar cuenta de una misma problemática, modos que son cada uno valioso por sí mismo y capaz, en consecuencia, de fecundar a los demás y de enriquecer el conjunto del conocimiento filosófico. Existe la polémica y la refutación en filosofía y por tanto también la negación y la descalificación de las doctrinas. Pero esta conciencia enjuiciadora, que es esencial en el filosofar individual, se alimenta de la obra común y, al tiempo que descalifica, reconoce el papel imprescindible que en cada paso de la reflexión propia tiene la meditación de los demás.

No puede extrañar por eso la variedad de las filosofías y la unidad subyacente en el filosofar, que no es la unidad de la simplicidad o la repetición, sino una unidad dialéctica, semejante al nexo interior que hace que todos los momentos contrastados de la vida de un hombre se conjuguen en la totalidad dinámica de su persona y su biografía. La pluralidad de los métodos y formas de la verdad filosófica, vista desde esta perspectiva, no constituye, pues, un caos indescifrable sino una variedad concertada, en la que líneas múltiples de pensamiento convergan a un mismo centro.

No debe entonces extrañar que los filósofos —pese a las declaraciones en contrario— se entiendan siempre, y estudiándose, criticándose, refutándose mutuamente, den fe de una misma actitud fundamental. Son más bien quienes están fuera de la filosofía los que ven en las manifestaciones paradójicas de este saber un argumento contra su sentido y vigencia. Para los filósofos mismos, este sentido y esta vigencia vencen el obstáculo de la duda. Lo cual no quiere decir —y aquí hay otra paradoja— que la filosofía no necesite siempre ser reformada y hasta superada en un sentido radical. La filosofía así transformada será siempre, sin em-

bargo, una conciencia que vive no sin paradojas, ni a pesar de ellas, sino en ellas.

* * *

Guía de lecturas. Sobre los principales temas arriba tratados son recomendables como lecturas complementarias y ampliatorias, los siguientes títulos: A. Vassallo, "¿Es la filosofía un saber estricto?", en *Qué es filosofía;* A. Müller, *Introducción a la filosofía,* Preliminares 5 y 6, y Conclusión, 2; Aníbal Sánchez Reulet, *Raíz y destino de la filosofía;* Max Scheler, *Esencia de la filosofía;* Georg Simmel, *Problemas fundamentales de la filosofía,* cap I; William James, *Problemas de ia filosofía,* cap. I; Rodolfo Mondolfo, *Problemas y métodos de la investigación en historia de la filosofía,* esp. caps. IV, V y X, y "La filosofía como problemática y su continuidad histórica", en la *Revista de Filosofía* de la U. de Costa Rica, 1957, Nº 1. La oposición de la individualidad personal y la existencia de universalidad en el filosofar puede ser documentada con el debate entre J. Gaos y F. Larroyo, *Dos ideas de la filosofía,* ya citado. Una muy sugestiva presentación del problema de la personalidad del filósofo es la de Juan David García Bacca en *Invitación a filosofar.* vol. 1º, cap. I.

Sobre la aplicación de los modelos científicos a la interpretación de la filosofía nos remitimos a la bibliografía del cap. VI.

XIV

FILOSOFIA Y ANTIFILOSOFIA

"Calicles: Ciertamente, Sócrates, la filosofía tiene su encanto si se toma moderadamente en la juventud; pero si se insiste en ella más de lo conveniente, es la perdición de los hombres".

Platón

"Todos los hombres naturalmente desean saber. Mas ¿qué aprovecha la ciencia sin el temor de Dios? Por cierto, mejor es el rústico humilde que le sirve, que el soberbio filósofo que, dejando de conocerse, considera el curso del cielo".

Tomás de Kempis

"De este modo, la principal hipocresía de quienes hacen hoy profesión de filosofar es, sin duda, el hacer creer que la filosofía existe"

Jean-François Revel

"Los filósofos sólo han interpretado el mundo de diferentes maneras; se trata de transformarlo".

Marx

"Creo que todos los sistemas filosóficos inventados y propagados hasta ahora son otras tantas comedias compuestas y representadas que contienen mundos ficticios y teatrales".

Francis Bacon

El filósofo, el hombre que se inquieta por el conocimiento radical, que recorre el mundo en todas las direcciones afanándose por saber —para recordar el lenguaje de los primeros documentos históricos de la tradición filosófica— parece ocupar un alto puesto en la jerarquía humana y merecer el reconocimiento y respeto de todos. Hay innumerables testimonios que podrían aducirse para probar una valoración positiva de la filosofía en nuestra cultura, que son secuela de un constante recurso a ella y traducen una necesidad de filosofar en el hombre occidental. De allí que decir filosofía, como cualquiera puede juzgarlo sin que importe la diferencia en el nivel de educación, en la mayoría de los casos es hablar de una actividad digna, seria, difícil seguramente, pero con una importancia y prestigio innegables.

Hay, pues una actitud *positiva* hacia la filosofía y en ella, por lo general, se instalan las introducciones a la filosofía y los ensayos de descripción e interpretación del filosofar. Aunque sin dejar de apuntar, aquí y allá, algunas debilidades, esa es también la actitud que, quizá por un *parti pris* valorativo inconsciente, hemos adoptado hasta aquí. Pero si queremos presentar nuestro saber en su cabal fisonomía, es justo que consideremos el otro lado de la figura, la negación de la filosofía, con lo cual nos acordaremos también de la exigencia filosófica de ser puntualmente críticos.

Ya en la antigüedad hay, en efecto una *antifilosofía*, a la cual han sido sensibles los grandes pensadores clásicos. Platón ha dejado un testimonio insuperable de esta actitud en el discurso que pone en boca de Calicles, un opositor de Sócrates en el diálogo *Gorgias*. Para Calicles, la filosofía es una prenda estimable en la juventud, una ocupación que va bien a los jóvenes, es decir, a quienes no tiene todavía una función en la vida; pero es inaceptable en el adulto. Quien continúa filosofando en la madurez o en la ancianidad se cubre de ridículo, pierde el sentido de las faenas serias y provechosas de la ciudad y, más aún, camina a su perdición. Es que la filosofía lo hace ignorante de sus intereses reales e inerme ante la fuerza y la astucia de los demás —piensa Calicles. Lejos, pues, de ayudar al filósofo en la conducción de su vida y de permitirle socorrer y orientar rectamente a

los demás, la filosofía es un quehacer inútil y perjudicial. El ideal de la sabiduría es convertido aquí en el desvalor de la ignorancia de la vida, una ignorancia, además, culpable, porque aleja al hombre de sus obligaciones ciudadanas y lo pone en contradicción con las costumbres y el orden de la sociedad. Ante la condena y ejecución de Sócrates, Calicles habría podido decir que la filosofía inevitablemente lo perdió y que la ciudad tenía la razón contra él. La muerte del filósofo ateniense, como otras muertes parecidas que la historia de la filosofía recuerda, sería la prueba de que la filosofía no es una sabiduría de la vida, sino justamente lo contrario, la destrucción de los valores reales de la vida.

Pero, además de Calicles, que representaría a los hombres con intereses prácticos concretos y afanosos de poder y prosperidad, otro tipo de hombres, los religiosos, suelen negar tajantemente la filosofía. Cuando Tomás de Kempis se pregunta qué aprovecha la ciencia sin el temor de Dios y afirma que mejor es el rústico que sirve a Dios que el soberbio filósofo deseoso de conocer todo, está expresando esta descalificación del filosofar. El saber filosófico, según tal punto de vista, más que auxilio para la vida es "estorbo y engaño" y lleva, contra su pretendida capacidad esclarecedora y conductora, a la ignorancia de sí mismo y a la frustación de la vida. La reflexión pierde, sólo la caridad salva, es la lección que quiere enseñar Kempis.

Pero no sólo el hombre que busca la eficacia y el que se acoge a la fe niegan la filosofía. En el terreno más propio de ésta, la teoría, los científicos no siempre le reconocen función y valor. Interesa pensar aquí no en las grandes figuras de la ciencia, sino justamente en el investigador típico, en la mentalidad promedio del científico, que da testimonio de una opinión más general y constante. Esta opinión es frecuentemente negativa, cuando no simplemente indiferente a los valores teoréticos de la filosofía. En muchos casos, la franca proyección del filósofo al conocimiento, su pretensión de realizar una faena estrictamente cognoscitiva, le resulta al científico un elemento perturbador de la expansión de su propia actividad y una causa de desorientación para quienes pueden ser educados en el ideal del conocimiento positivo.

Pero las mentalidades artísticas no son tampoco extrañas a la negación de la filosofía, bien que por motivos diferentes. No es insólito que el poeta considere falto de gracia, demasiado solemne y hasta quizá francamente torpe el estilo filosófico. Ve a la filosofía desde el mirador de la forma y no encuentra en las páginas del pensador la respuesta adecuada a su sensibilidad. Pero también le disgusta ciertamente el prurito filosófico de la argumentación y la prueba, ese empeño de fundar y explicar que está muy lejos de sus propias preocupaciones. Por otra parte, su saber inmediato de los hombres y la vida le da una seguridad en su trato con lo concreto que el filósofo no alcanza a que no se atreve a considerar definitiva.

Hay ciertas mentalidades polémicas que van aún más allá. No contentas con ignorar o desvalorar a la filosofía, quieren liquidarla. Giovanni Papini es una buena muestra. Escribió expresamente un libro, *El crepúsculo de los filósofos,* "para demostrar toda la vanidad, la vacuidad y la ridículez de la filosofía", de este "equívoco aborto del espíritu humano, de este monstruo de sexo dudoso, que no es ni ciencia, ni arte y es una mixtura de todo, sin llegar a ser un instrumento de acción y de conquista". Después de la liquidación general que pretende consumar en su panfleto, piensa Papini que a la filosofía no le queda más que morirse del todo o subsistir quizá como género literario. La metafísica, dice, puede tomar el lugar de los poemas épicos, reconociendo así su naturaleza esencialmente imaginativa y extraña al conocimiento genuino.

Este antifilosofismo no es, como vemos, solamente antiguo. Calicles representa una actitud griega; Papini habla para los hombres de este siglo. No es tampoco, por extremo que parezca, excepcional, ni asunto de moda. Hace pocos años, un libro no menos agresivo que el de Papini, *Pourquoi des philosophes? (Para qué filósofos?)* de Jean-Francois Revel, dio oportunidad a pensar una vez más en contra de la filosofía. El autor de ese libro quiso también liquidar a la filosofía. De oírle, no le faltan razones de peso. Los filósofos, según él, son culpables de hacer perdurar los problemas por el artificio de extraer conclusiones y nuevas ideas de doctrinas que más bien habría que medir según su verdad y rechazar por erroneas; así, en lugar de eliminar una problemática

inadecuada, justamente la amplían y la estabilizan, del mismo modo como, por una curiosa inversión de sentido, en lugar de construir sistemas para comprender las cosas, convierten los sistemas en objetos principales de la reflexión, en aquello que hay que comprender, haciendo de lo que es medio un fin último. Por otro lado, la influencia que parece ejercer la filosofía contemporánea sobre la literatura, en virtud de la reflexión sobre el sentido y alcance de la creación, se torna a los ojos de Revel en una fallida imitación de la literatura, es decir, no en un rasgo de vigor y prestancia, sino todo lo contrario, en un síntoma de debilidad e inautenticidad. Pero inclusive el ideal tradicional de un saber conductor de la vida cambia de signo en esta crítica y resulta un motivo más de descalificación. Los filósofos, dice Revel, "llaman filosofía el sueño de una disciplina rectora que sería a la vez ciencia y sabiduría, conocimiento del absoluto y principio jerarquizador de los otros conocimientos, a los que prestaría su significación última. La filosofía de nuestra época es una tentativa desesperada por disimular y disimularse la disgregación de esta concepción"[1]. Como era de esperarse, la conclusión se expresa en los términos más radicales: "¿Para qué sirven, en efecto, los filósofos, o por lo menos estos filósofos, si su filosofía se ha convertido en lo contrario de la filosofía, si la disciplina de liberación por excelencia ha degenerado poco a poco en esta letanía beata de fórmulas venidas de todos los estratos del tiempo y de todos los rincones del espacio, y si la pretendida escuela del rigor ya no es más que el refugio de la pereza intelectual y la cobardía moral?"[2].

Apenas oculto por el lenguaje emotivo hay aquí sin embargo un rasgo que no debe escáparsenos y que apunta en una dirección que queremos marcar claramente. Revel —que, por lo demás, puede ser considerado también un miembro de la familia filosófica— no concluye en buena cuenta descalificando a todos los filósofos, sino sólo a algunos, y no liquida *la* filosofía sino una filosofía, o un modo de filosofar inauténtico. Tiene, pues, su propia noción de la "buena" filosofía y del filósofo "auténtico", un arquetipo que le sirve de medida de valor y que implícitamente

1 **Pourquoi des philosophes.** Paris, Julliard, 1957, p. 155.
2 Ibid. p. 147.

propone como un ideal que es preciso realizar. Su crítica de la filosofía supone entonces la filosofía, está hecha desde la filosofía y resulta a la postre motivada por el valor del quehacer filosófico.

Esta es la comprobación hacia la que queremos orientar ahora la atención del lector. Las críticas más acerbas de la filosofía, y quizá también las más pertinentes, son las que formulan los propios filósofos. Son las negaciones de quien conoce la familia desde dentro y sabe cuáles son sus verdaderas debilidades. Pero son también las negaciones que buscan salvar y consumar un valor inevitablemente asumido. Los filósofos son los primeros que piden cambiar totalmente y hasta cancelar la filosofía existente; son ellos los menos satisfechos y los más lúcidamente desengañados de la realidad del filosofar. Pero esta es su manera más radical de asumir una actitud filosófica, la revelación de una voluntad de autenticidad que proyecta una luz nueva sobre su crítica de todo saber.

Veamos algunos ejemplos ilustres. Cuando Marx escribe: "Los filósofos sólo han interpretado el mundo de diferentes maneras; se trata de transformarlo", adopta una neta actitud crítica frente a la filosofía. Qué fácil resulta pensar, como se ha hecho tantas veces, que su aserto es típica expresión de la divergencia que separa al político del hombre contemplativo. Sin embargo, su enjuiciamiento tiene una honda motivación filosófica y no se comprende cabalmente sino sobre el fondo de su formación filosófica personal, de su polémica con el idealismo hegeliano, de su antropología y su teoría de la alienación. La verdadera transformación del mundo es, en efecto, para Marx, la superación de la alienación y la humanización del hombre, y esto significa la realización de la filosofía. Hegelianamente, la cancelación de la filosofía comporta para Marx su pleno acabamiento, su consumación en la realidad. Por eso escribió en la *Contribución a la crítica de la filosofía de Hegel*: "La filosofía no puede ser realizada sin la supresión del proletariado, y el proletariado no puede ser suprimido sin la realización de la filosofía".

Desde perspectivas diversas de pensamiento encontramos en otros pensadores este mismo proyecto de cancelar la filosofía co-

mo condición de su pleno cumplimiento. Está en el juicio heideggeriano sobre la tradición de la metafísica occidental desde los griegos, que le lleva a postular una destrucción de la historia de la ontología como condición previa de la penetración en el ser, y en su crítica del lenguaje que remite a la poesía como vía de acceso a la realidad original. Hay en esta filosofía una virtual liquidación del filosofar, propuesta y defendida por amor de la filosofía. En Wittgenstein se da igualmente una auto-negación de la filosofía. La filosofía es una terapeútica, un arte de curar las anomalías del pensamiento y el lenguaje, y sobre todo las del propio filósofo. La meta es acceder al nivel del entendimiento sano. El pensamiento crítico busca poner al hombre en condición de pensar, liberado de problemas filosóficos. Una vez cumplida esta tarea, el filosofar ha alcanzado su meta. Allí mismo queda por tanto cancelado; pero es justamente porque se ha cumplido plenamente.

¿Han pensado acaso de manera distinta los grandes filósofos del pasado? ¿Qué otra cosa sino esta crítica da sentido a la concepción socrática del filosofar como preparación para la muerte, a la teoría de los ídolos de Bacon, a la duda cartesiana, al conocer intuitivo en Spinoza, a la unidad de la filosofía y la idea absoluta en Hegel, o a la filosofía como creación de nuevos valores y libertad suprema en Nietzsche?

Así, pues, el filósofo —el verdadero— no espera la crítica de los demás para ver en su saber una realidad inestable y precaria. Ni tiene mucho que aprender de las objeciones exteriores. Estas, por lo mismo, no pueden conturbarle, a menos que se hagan radicales, en lo cual él reconocerá al punto, la presencia renovada del espíritu filosófico. La antifilosofía verdadera es, entonces, inherente a la filosofía como saber que está en constante transformación, como pensar que perpetuamente busca constituirse y, contra todo dogmatismo, toda idea recibida, toda confianza ingenua en lo convencional y establecido, se renueva incesantemente y se recrea ante el reto de las realidades cambiantes de la historia humana.

* * *

Guía de lecturas. El discurso de Calicles puede leerse en el *Gorgias* de Platón, 484 d - (se recomienda la traducción de Julio Calonge Ruiz, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1951, pp. 60-63). De Tomás de Kempis, léase *De la imitación de Cristo*, vg., lib. primero, cap. II, 1-2 (hay varias ediciones castellanas). Véase además, con referencia a otros textos acerca de la actitud religiosa frente a la filosofía, Leopoldo Zea, "Superbus philosophus", en el volumen colectivo, *Del Cristianismo y la Edad Media*, México, El Colegio de México, 1943, pp. 530. En *Los problemas de la filosofía*, cap. I, William James examina algunas críticas a la filosofía, especialmente las provenientes del campo científico.

Hay traducción castellana de *El crepúsculo de los filósofos*, del cual se pueden leer el prefacio, los apartados finales y algunos de los pasajes dedicados a Kant, Hegel, Schopenhauer, Comte, Nietzsche y Spencer. Asimismo, del libro de Jean-Francois Revel mencionado en este capítulo (Caracas, Universidad Central, Col. Avance).

De Marx, léanse las *Tesis sobre Feuerbach* y la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Consúltese también el libro de Fromm ya citado, con los Manuscritos de 1844 y los otros textos seleccionados (el cap. 7 es especialmente interesante a propósito de la interpretación de Marx filósofo). En *Ser y tiempo* (Introducción, II, 6), México, F. d. C.E., 1951; *Carta sobre el humanismo*, Univ. de Chile, s.a.; *¿Qué es esto, la filosofía?*, Lima, Biblioteca Filosófica, 1958, y otras de Heidegger, se encontrarán textos que ilustran bien su concepción de la filosofía; como lo hemos señalado antes, no son sin embargo de lectura fácil. Sobre Heidegger puede consultarse, Alberto Wagner de Reyna, *La ontología fundamental de Heidegger*, su motivo y significación, Buenos Aires, Ed. Losada, 1945. De Wittgenstein, aunque tampoco es lectura sencilla, véase el *Tractatus Logico-philosophicus*, Madrid, Ed. Rev. de Occ., 1957, esp. 4.0003 y 4.112 y la selección de *Lecturas filosóficas*. Sobre Wittgenstein, puede leerse Max Bense, "Ludwig Wittgenstein; teorías y juegos de lenguaje", en *Eco*, t. IV, 4, Bogotá, 1962 y, además, Ferrater Mora, "Wittgenstein o la destrucción", ya citado.

EPILOGO

"*¡Qué cosa tan útil es un mapa de bolsillo!*, observé.

—*Esta es otra cosa que hemos aprehendido de su nación*, dijo Mein Herr: *el hacer mapas. Pero nosotros la hemos llevado mucho más lejos que ustedes. ¿Cuál considera usted el mapa más grande que puede ser realmente útil?*

—*Más o menos seis pulgadas por cada milla.*

—*¡Solamente seis pulgadas!*, exclamó Mein Herr. *Nosotros llegamos muy pronto a seis yardas por milla. Después probamos cien yardas por milla. ¡Y luego nació la idea más grande de todas! Hicimos entonces una mapa del país en escala de una milla por milla!*

—*¿Lo han utilizado mucho?*, pregunté.

—*Todavía no ha sido desenrollado*, repuso Mein Herr; *los campesinos protestaron; dijeron que cubriría las tierras por entero y taparía la luz del sol. Así que ahora utilizamos el mismo campo como si fuera su propio mapa, y le aseguro a usted que es prácticamente igual*".

Sylvie and Bruno Concluded.
Lewis Carroll.

"*La filosofía deja todo como es*".

Ludwig Wittgenstein.

En sus pretensiones más altas y radicales, la filosofía es quizá un quehacer imposible, pero es también inevitable. El proyecto de una crítica universal exenta de supuestos y capaz de hacer transparente todo lenguaje, todo pensar y todo acto; la aspiración a un saber integral que revele sin residuo el universo en toda su riqueza y la decisión de aceptar sólo una norma de vida y una praxis sujeta al control de la reflexión universal, estos propósitos fundamentales del filósofo, tomados en su cabal exigencia, parecen sin duda desbordar las posibilidades concretas de un hombre y hacer de su esfuerzo un vano empeño. Porque, en verdad, lo que el filósofo ha buscado siempre, a través de la pluralidad de las escuelas y las doctrinas, por el expediente de los métodos más diversos y ensayando unos tras otros planteos y soluciones siempre insuficientes, es poseer la verdad absoluta (o la clave absoluta de la verdad, que resulta lo mismo), es decir, estar definitivamente en el ser por una conciencia radical que sea a la vez una autorealización total. Pretende así sustituirse al ser (y no ya sólo pensarlo o imaginarlo), dejándolo, no obstante, intacto y conservando él mismo su cabal identidad personal. Pero esto pone ciertamente al filósofo en contradicción con su finitud de hombre y, puesto que la humanidad prevalece como hecho primario y fundamental, lo convierte en un perenne constructor de absolutos ideales, de paraísos artificiales que hacen de él un ser perturbado.

Sin embargo, este empeño frustrado es inevitable, porque está enraizado en la condición esencial del hombre, en ese no ser simplemente un hecho consumado sino también un terco proyecto de absoluto, una voluntad perenne de plenitud que es busca de salud, de salvación real y total, de penetración en la realidad por la senda de la conciencia.

La filosofía es, en suma, algo más que un artificio o una ilusión; algo mucho menos convencional y pasajero que una profesión o una afición personal. Es el propósito de tomar en serio a la humanidad y de llevar a término cabalmente la construcción humana del hombre, que es la vocación de cada hombre. La racionalidad de la filosofía, su irrenunciable vocación de criticar todo saber, comprender todo ser y hacer inteligible todo actuar, significa, en verdad, fidelidad a la vocación huma-

na, porque en última instancia la razón —en toda su multiple gama de aspectos y funciones— es la prenda del hombre.

Acèptando esta paradoja, la decisiva y fundamental de la filosofía, no nos extrañará que el filósofo rèsulte un personaje extravagante y hasta anormal. También ella debe hacernos comprender que es difícil ser auténticamente filósofo, pues son pocos los que están dispuestos a asumir y son capaces de cumplir las exigencias de este quehacer radical. Pero tampoco podrá extrañarnos que, pese a no ser la filosofía un quehacer común, ni estar cualquier hombre en situación filosofante, la filosofía se halla abierta a todo hombre y es la línea que dibuja el horizonte de sus proyectos y aspiraciones más personales y acendrados. No todo hombre filosofa, pero todos apuntan al filosofar.

La distancia que separa este apuntar al horizonte de un pensamiento libre y racional, del estar en ese pensamiento, internándose más y más en el reino de la razón, es la distancia que debe cubrir la iniciación filosófica, esa educación que comienza por el contacto con la reflexión viva de los filósofos de la historia y desemboca, sin solución de continuidad, en el despertar de la conciencia radical del mundo. Este es un despertar de muchas ilusiones, un difícil y doloroso acostumbrarse a tomar el mundo como es. Pero es también la única vivencia genuinamente realista y, a la vez, fiel al hombre, al sujeto concreto que piensa el mundo al par que lo asume. Y es, por eso, además, la fuente de las satisfacciones más hondas y duraderas, de la plenitud de vida que da la comprensión de las cosas por sí mismo, la intelección *personal* de la existencia. "Todo trabajador de la vida del espíritu —ha escrito Gastón Bachelard, expresando bellamente esta vivencia intelectual— sabe que el trabajo *personal* da reposo. Ahora bien, en la cultura científica todo trabajo toma un carácter personal. En él nos convertimos necesariamente en sujetos conscientes del acto de comprender. Y si el acto de comprender franquea una dificultad, la alegría de comprender compensa de todos los dolores. No es ésta una simple moraleja que un autor quiere poner al fin de su libro. Se trata de un *hecho*, de un hecho que tiene un sentido filosófico: el comprender no resume sólo un pasado de saber. Comprender es el acto mismo del devenir del espíritu".

Indices

INDICE ONOMASTICO

A

Abbagnano, Nicola : 22, 42
Abelardo : 59
Abentofail : 59
Agripa : 51
Alain : 89
Alarco, Luis Felipe : 89
Alexander, Samuel : 75
Ampére : 29
Anaxágoras : 45
Anaxímandro : 44
Anaxímenes : 44
Antístenes : 46
Aranguren, J. L. : 88
Arístipo : 46
Aristóteles : 16, 23, 28, 30, 33, 44, 47, 49, 50, 58, 59, 81, 85, 89, 107, 127, 133, 134, 168, 169, 178, 179
Aster, Ernst von : 43, 76
Astrada, Carlos : 73
Austin, J. L. : 75, 166
Autrecourt, Nicolás de : 59
Averroes : 59
Avicebrón : 59
Avicena : 59, 60
Ayer, Alfred J. : 75, 77, 87, 135
Azcárate, Patricio : 49, 50

B

Bacon, Francisco : 63, 65, 66, 115, 125, 189, 196,
Bacon, Roger : 30, 59
Bachelard, Gastón : 75, 167, 177, 202
Bain : 72
Baldwin, J. M. : 22
Barnes : 177
Barth, P. : 53
Baumgartner, M. : 53
Bayer, R. : 89
Becker, C. L. : 70
Belaval, Yvon : 159, 177
Benda : 70
Benrubí, J. : 77
Bense, Max 197
Bergson, Henri : 40 72, 77, 89, 100, 103, 125 147, 163, 167, 170, 179
Berkeley, George : 19, 65, 67, 170, 181
Bernard, Claude : 91
Besteiro, Julián : 145
Biran, Maine de : 69, 72
Birlan, A. G. : 89, 102
Black, Max : 75
Blanché, R. : 88
Bloch, Ernest : 73, 74
Bloomfield : 125
Blumenfeld, Walter : 125
Bobbio, N. : 78
Bochenski, J. M. : 19, 76, 77, 88, 125, 134, 135, 145, 158
Bodin, Jean : 62
Boehme, Jacobo : 62
Boecio : 57
Bolzano : 167
Boll, Marcel : 135
Bollnow, O. F. : 78
Bonaparte, Napoleón : 29, 63
Bosanquet, B. : 89
Bradley, F. H. : 71, 75, 169

Bréhier, Emile : 42, 44, 55
Brentano, F. : 49, 72, 178
Brouwer : 154
Brucker, Johan : 38
Brugger, Ilse : 23
Brugger, Walter : 22
Brun, J. : 49, 50
Bruno, Giordano : 62, 63
Brunschvicg : 67
Buber, Martín : 75, 89
Büchner : 171
Bunge, M. : 87, 88, 125, 134, 145, 157, 158
Buridán, Juan : 59
Burnet, J. : 48
Buse, Ludwig : 66

C

Calicles : 191, 192, 193, 197
Calonge Ruiz, Julio : 197
Calvez, Jean-Ives : 73
Campanella : 62
Capelle, Wilhelm : 48
Carnap, Rudolf : 27, 75, 87, 135, 145, 158, 165, 166
Carrol, Lewis : 199
Carritt, E. F. : 89
Cassirer, E. : 63, 66, 70, 71, 72, 74, 77, 87
Celms, Th. : 78
Cervantes, M. : 29
Cicerón : 33, 51
Cleanto : 50
Cohen, H. : 74, 88, 145
Cohen, Morris : 125
Collingwood, R. C. : 25, 177
Comte, Augusto : 65, 71, 73, 81, 168, 197
Condillac : 68, 125
Condorcet : 69
Conger, C. P. : 44
Copérnico : 61, 62
Copi, Irving : 88, 125, 135
Copleston, F. C. : 60
Cortés Pla : 63
Cresson, André : 53
Crisipo : 50
Croce, Benedetto : 75, 89, 100, 105
Cruz Hernández, M. : 60
Cusa, Nicolás : 62, 63
Cuvillier, A. : 22

CH

Charron, Pedro : 62
Chartier, Emile : 179
Chartres, Bernardo de : 59

D

D'Alembert : 68, 70
D'Holbach : 68, 171
Daval, S. : 87
De Broglie : 172
Delgaauw, R. : 43
Demócrito : 46
Dempf, A. : 60
Descartes, Renato : 30, 65, 66, 67, 68, 81, 89, 91, 103, 134, 137, 158, 161, 169, 171, 173, 178, 179
Desttut de Tracy : 68
Dewey, John : 34, 77, 167, 178

Diderot : 68, 70, 171
Dies, Augusto : 49
Dilthey, W. : 21, 34, 42, 43, 72, 73, 74, 77, 85, 91, 103, 104, 168, 177
Diodoro Cronos : 46
Diógenes : 46
Dujovne, León : 88
Duns Escoto, Juan : 59
Dupréel, Eugéne : 159
Dynnik, M. A. :

E

Eckhart : 59
Einstein : 91, 103, 171, 180
Eisler, R. : 22
Empédocles : 45
Enesidemo : 51
Engels, F. : 71, 149, 154, 171, 179
Epicteto : 50, 53, 149
Epicuro : 51, 53
Epiménides : 133
Erasmo de Rotterdam : 62, 63
Escoto Erígena, Juan : 57
Euclides : 46
Eustaquio de San Pedro: 127

F

Falkenheim, A. : 73
Farber, Marvin : 78
Fatone, Vicente : 44, 78
Feigl, Herbert : 78, 146
Ferrater Mora, José : 22, 63, 87, 88, 89, 113, 114, 177, 197
Feuerbach : 71, 73
Ficino, Marcilio : 62
Fichte : 71
Filón de Alejandría : 51, 53
Fischer, Kuno : 70
Flower, Elizabeth : 77
Fouillée : 171
Frank, Philipp : 103
Frankfort, H. : 44
Freud : 91
Fromm, Erich : 73, 179, 197
Frondizi, Risieri : 67, 88, 146, 157, 177

G

Galilei, Galileo : 62, 63
Gaos, José : 20, 33, 34, 48, 49, 50, 89, 188
García Bacca, Juan D. : 19, 20, 34, 48, 49, 73, 76, 188
García Maynez, E. : 88
García Morente, M. : 20, 67, 70, 177
Garrigou-Lagrange, R. : 74
Geiger, M. : 75
Gentile, Alberico : 62
Gentile, Giovani : 75
Geyser, J. : 74
Gide, André : 63, 105, 112
Gilbert, E. : 89
Gilson, E. : 60, 103
Goedel, Kurt : 156, 158
Gómez Robledo, A. : 49, 53, 103, 177
Gonseth, F. : 75, 167
González Alvarez, Angel: 43
Gorgias : 46, 191
Grabmann, Martín : 60
Gramsci, A. : 74
Granel, Manuel : 72

Green, Th. : 75
Grelling, Kurt : 135
Grocio, Hugo : 62
Guardini, Romano : 49, 68
Guenon, René : 44
Guillemain, B. : 87
Gurvitch, G. : 76
Guthrie, W. K. C. : 48
Guyau, J. M. : 72, 172, 180

H

Haeckel, Th. : 71, 73
Hahn, H. : 75
Hales, Alejandro de : 59
Hamelin, D. : 67
Hare : 166
Hartmann, E. von : 71
Hartmann, Nicolai : 20, 32, 41, 75, 87, 89, 105, 113, 167, 168
Hazard, Paul : 70
Hegel : 31, 35, 38, 71, 72, 73, 77, 179, 195, 196, 197
Heidegger, Martín : 13, 23, 25, 75, 89, 91, 125, 166, 170, 179, 197
Heimsoeth, Heinz : 55, 61, 63, 66
Helvetius : 68
Hempel, C. : 145
Heráclito : 45
Herder : 69
Herodoto : 28, 33
Hessen, J. : 34, 87, 88
Hilbert, David : 154, 165
Hipias : 46
Hirschberger, J. : 42, 43
Hobbes, Thomas : 65, 125
Hoffmann : 67
Hospers, J. : 21, 87, 88, 125, 135, 145
Hubert, René : 73
Huisman, D. : 88

I

Iberico, Mariano : 179

J

Jacobi : 69
Jaeger, W. : 48, 50
James, William : 20, 74, 77, 113, 127, 188, 197
Jaspers, Karl : 21, 75, 159
Jenófanes de Colofón : 45
Jenofonte : 49
Joad, C. E. M. : 19, 87, 88, 89, 145, 158
Jodl, F. : 66
Jolivet, R. : 22, 89
Jouffroy, Thédore : 79, 181
Julio César : 29
Jung, C. G. : 103

K

Kant, Emanuel : 13, 17, 18, 19, 20, 30, 39, 69, 70, 71, 73, 77, 79, 81, 89, 91, 141, 145, 149, 158, 178, 197
Kelsen : 167
Kempf Mercado, M. : 77
Kempis, Tomás de : 189, 192, 197
Kepler : 62
Kierkegaard, Soeren : 72

Klages : 75, 170
Koerner, Stephen : 171, 177
Konstantinov, V. : 77
Koyré, Alexandre : 49, 133
Kropp, Gerhard : 158
Kuhn, H. : 89
Külpe, O. : 19, 70, 87, 89

L

Labrousse, R. : 60
Lacroix, Jean : 104
Lactancio : 51
Laercio Diógenes : 28, 33, 53
Lahr : 89
Lalande, André : 22, 89
La Mettrie : 68, 70
Landsberg, Paul : 49
Larroyo, Francisco : 34, 188
Lavelle, Louis : 75
Leblanc : 88
Lefebvre, H. : 74, 77
Lehmann, R. : 19, 72, 89
Leibniz : 39, 66, 67, 68, 69, 137, 141, 145, 169, 171
Leisegang, H. : 19, 177
Lenin : 74
León : 28
Le Senne, René : 21, 75, 170
Lessing : 69
Leucipo : 46
Levy Bruhl : 67
Lewis, C. I. : 74
Lipsio, Justo : 62
Littré : 72
Locke, John : 30, 65, 67, 115
Lucrecio : 51
Ludz, Apel : 22
Lukacs, G. : 74
Lukasiewics, J. : 133
Lulio, Raimundo : 59

M

Mac Gregor, Felipe : 43
Mach : 30, 72, 172
Maimónides : 59
Malebranche : 66, 169
Malraux, André : 13, 15, 16
Mann, Heinrich : 73
Maquiavelo : 62
Masson - Oursel : 44
Marcel, Gabriel : 75
Marco Aurelio : 50, 53
Marechal, J. : 71
Marías, Julián : 21, 42, 43, 49, 50, 52, 53, 60, 63, 68, 70, 72, 89, 103, 104
Maritain, Jacques : 21, 74
Martínez Gómez, Luis : 23
Marx, Karl : 27, 72, 73, 168, 179, 188, 195, 197
Mauriac, François : 67
May, Eduard : 102
Mejía Valera, M. : 77
Menedemo : 46
Menzer, P. : 70
Mercier, D. : 72, 74, 89
Merleau-Ponty, Maurice : 75, 115
Messer, Augusto : 42
Meumann, E. : 89
Micelli, Ricardo : 77
Miró Quesada, Francisco: 22, 78, 87, 88, 145, 158

Mondolfo, Rodolfo : 22, 41, 48, 49, 50, 52, 63, 73, 177, 188
Montague, Pepperell W. : 87
Montaigne, Miguel de : 62, 63, 173
Montesqieu : 69
Moore, G. E. : 13, 75, 78, 104, 165, 166, 178
Moreno, Rafael : 103
Moro, Tomás : 62, 63
Morris, Charles : 88, 117, 119, 125
Mounier, E. : 75, 78
Müller, Aloys : 19, 33, 87, 89, 103, 177, 188

N

Nagel, Ernst : 155, 157, 158
Natorp, Paul : 74, 77
Newman, R. : 158
Newton : 69
Nohl, Herman : 88
Northrop, Eugene P. : 135

O

Occam, Guillermo de : 59
Olbretchs-Tyteca, L. : 176
Ortega y Gasset : 21, 25, 34, 40, 42, 61, 63, 73, 75, 77, 102, 113, 168
Ostwald : 87

P

Panecio de Rodas : 45, 50
Papini, Giovanni : 193
Parménides : 45
Pascal, Blas : 66, 67, 68
Passemore, John : 177
Pasteur : 29
Pater, Walter : 49
Peñaloza, W. : 158
Perelmann, Ch. : 176, 177
Perojo, José del : 70
Perry : 172
Petzall, Ake : 67
Pfaender, A. : 73, 75, 88
Pico de la Mirandola : 62
Pirrón de Elis : 51
Pitágoras : 28, 45
Planck, Max : 94, 103, 147, 171, 180
Platón : 16, 18, 23, 28, 33, 46, 49, 58, 100, 104, 107, 115, 124, 134, 154, 158, 159, 168, 169, 197, 179, 189, 191
Plotino : 27, 31, 51, 53, 170, 179
Poincaré, H. : 155
Politzer, Georges : 21
Pomponazzi, Pietro : 62
Porfirio : 57
Porrée, Gilberto de la : 59
Posidonio : 50
Pródico : 46
Protágoras : 46
Proust : 29
Prziwara, P. : 53
Pucciarelli, E. : 77, 88

Q

Quiles, Ismael : 22, 43, 49
Quine, Willard van Orman: 88, 125, 141, 145, 165

R

Randall, John : 66
Ranke : 29

Reichembach, Hans : 75, 103, 158
Reid, Thomas : 69
Reinhart, Jacques : 135
Renouvier, Ch. : 113
Revel, Jean-François : 189, 193, 197
Rey Pastor, J. : 22
Reyes, A. : 52
Rickert, H. : 74
Richards, I. A. : 135
Richter, R. : 48
Rivaud, Albert : 42
Robin, León : 48
Rodríguez Huescar, A. : 67
Romero, Francisco : 19, 33, 41, 66, 67, 70, 77, 88, 89, 103
Ross, David : 50
Rovira, J. : 70
Rousseau : 39, 69, 70, 168
Royce, Josiah : 75
Ruggiero, G. de : 43, 76
Runes, Dagoberto D. : 76, 77, 78, 146
Russell, Bertrand : 20, 43, 75, 76, 78, 87, 103, 105, 125, 134, 135, 145, 147, 158, 165, 172, 178
Russo Delgado, José : 73
Ryle, Gilbert : 55, 75, 115, 124, 177

S

Sacristán, M. : 88
Salazar Bondy, Augusto : 33, 50, 77, 88, 157
Salisbury, Juan de : 59
Samaranch, Francisco : 50
San Agustín : 52, 53, 57, 101, 104
San Alberto Magno : 58, 59
San Ambrosio : 52
San Anselmo de Canterbury : 59, 60, 103, 104, 178, 179
San Bernardo de Claraval: 59
San Buenaventura : 59, 60
San Clemente : 52
Sánchez, Francisco : 62
Sánchez Reulet, Aníbal : 19, 34, 112, 188
San Gregorio : 52
San Justino : 51
Santayana, G. : 103
Santo Tomás de Aquino: 31, 57, 58, 59, 60, 89, 172, 180
San Víctor, Guillermo de: 59
San Víctor, Hugo de : 59
Sartre, Jean-Paul : 75, 165, 179
Sciacca, Michele F. : 42, 76, 102, 103
Schaff, Adam : 74, 89, 125, 127, 134
Scheler, Max : 21, 75, 103, 165, 170, 177, 188
Schelling : 71
Schiller, F. S. C. : 74, 104
Schneider, H. W. : 77
Schopenhauer : 71, 73, 169, 172, 197
Schuhl, Pierre-Maximine : 49
Schutz, Walter : 104
Séneca : 50, 53
Sertillanges, A. D. : 91
Sexto Empírico : 51
Shakespeare : 29
Siebeck, K. : 49
Simmel, Georg : 20, 73, 75, 87, 113 188
Skaisguiris, R. P. : 77
Smith, Adam : 69
Sócrates : 28, 30, 31, 46, 47, 48, 49, 191, 192
Solón : 28

Soloviev : 178
Sorley, W. R. : 76
Spencer, Herbert : 71, 154, 171, 179, 197
Spinoza : 31, 66, 67, 69, 81, 85, 172, 179, 196
Spírito, Ugo : 77
Spranger, E. : 103
Stern, Alfred : 88
Stewart, D. : 69
Stahl, G. : 88
Stocks, J. L. : 50
Strawson : 166
Stuart Mill, John : 72, 73, 154, 158
Suárez, Francisco : 62
Szilasi, W. : 103

T

Taine : 72
Tales de Mileto : 44
Tannery, J. : 102
Tarski, Alfred : 88, 130, 131, 132, 133, 134
Taylor, A. E. : 49
Telesio : 62
Tertuliano : 51, 52
Thibon, Gustave : 73
Toranzos, Fausto : 135, 158
Toulmin : 166
Tovar, Antonio : 49
Turgot : 69

U

Ueberweg, F. : 42
Urban Wilbur, M. : 125, 177

V

Varet, Gilbert : 22
Vasallo, Angel : 19, 34, 88, 188
Vásquez, Juan Adolfo : 49
Verneaux, R. : 76
Verweyen, J. M. : 60
Vico : 69
Vignaux, Paul : 60
Villoro, L. : 67
Vives, Luis : 62, 63
Voltaire : 69, 70
Vorlaender, Karl : 42

W

Wagner de Reyna, Alberto: 22, 50, 134, 197
Wahl, Jean : 21, 87
Weil : 177
Wentscher, M. : 87
Whitehead : 31, 75
Windelband, W. : 34, 42, 63, 66, 74, 177
Wisdom, J. : 75
Wittegenstein, Ludwig : 25, 75, 78, 91, 105, 112, 114, 125, 166, 196, 197, 199
Wolf, Christian : 68
Wulf, Maurice de : 60
Wundt : 72
Wust, Peter : 178

X

Xirau, Joaquín : 77, 78

Z

Zaragüeta, Juan : 77
Zea, Leopoldo : 20, 197
Zeller, Eduardo : 48
Zenón (de Citium) : 50
Zenón (de Elea) : 45
Zhithovski, J. : 19, 70
Zubiri, Xavier : 35, 48, 72, 89

INDICE GENERAL

Pág.

Prólogo a la primera edición 9

Prólogo a la segunda edición 11

Prólogo a la tercera edición 12

I. El comienzo del filosofar 13
Guía de lecturas, 18

II. El concepto de filosofía 25
Guía de lecturas, 33

III. El proceso histórico de la filosofía 35
Guía de lecturas, 41. 1.—La filosofía griega, 44; Guía de lecturas, 48. 2.—La filosofía helenístico-romana, 50; Guía de lecturas, 52

IV. El proceso histórico de la filosofía (continuación). 55
3.—La filosofía medieval, 57; Guía de lecturas, 60. 4.—La filosofía del Renacimiento, 61; Guía de lecturas; 63. 5.—La filosofía del siglo XVII o del Barroco, 64; Guía de lecturas, 66. 6.—La filosofía del siglo XVIII o de la Ilustración, 68; Guía de lecturas, 70. 7.—La filosofía en el siglo XIX, 71; Guía de lecturas, 72. 8.—La filosofía actual, 74; Guía de lecturas, 76

V. El dominio de la filosofía: temas y disciplinas 79
Guía de lecturas, 87

VI. Filosofía, cosmovisión, ciencia, religión, arte 91
Guía de lecturas, 102

VII. El problematismo filosófico 105
Guía de lecturas, 112

VIII. Lenguaje y conocimiento 115
Guía de lecturas, 124

IX. La definición de la verdad 127
Guía de lecturas, 134

Pág.

X. El establecimiento de la verdad 137
Guía de lecturas, 145

XI. El establecimiento de la verdad (continuación) . . 147
Guía de lecturas, 157

XII. Verdad y método en filosofía 159
1.— a) Análisis conceptual, 164; b) Análisis lógico, 165; c) Análisis lingüístico, 166; d) Método crítico-trascendental, 167; e) Método fenomenológico, 167; f) Método histórico-existencial, 168. 2.— a) Método especulativo, 169; b) Método de intuición, 170; c) Pensamiento simbólico, 170; d) Metafísica inductiva, 171; e) Metafísica directriz, 171. 3.— a) Pensar moral especulativo, 172; b) Pensar moral crítico, 172; c) Pensar moral práctico, 172. Guía de lecturas, 177

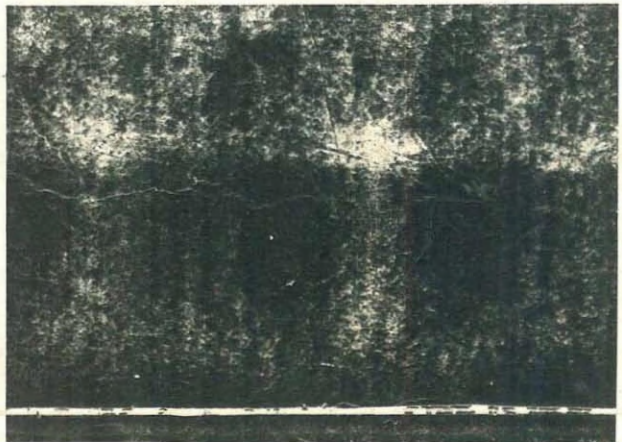
XIII. Las paradojas de la filosofía 181
Guía de lecturas, 188

XIV. Filosofía y antifilosofía 189
Guía de lecturas, 197

Epílogo 199

Indice onomástico 205

Impreso en los Talleres Gráficos de
EDITORIAL UNIVERSO S.A.
Av. Nicolás Arriola 2285
Telf. 241639 Apdo. 241
La Victoria
Lima- Perú



Editorial Universo S. A.